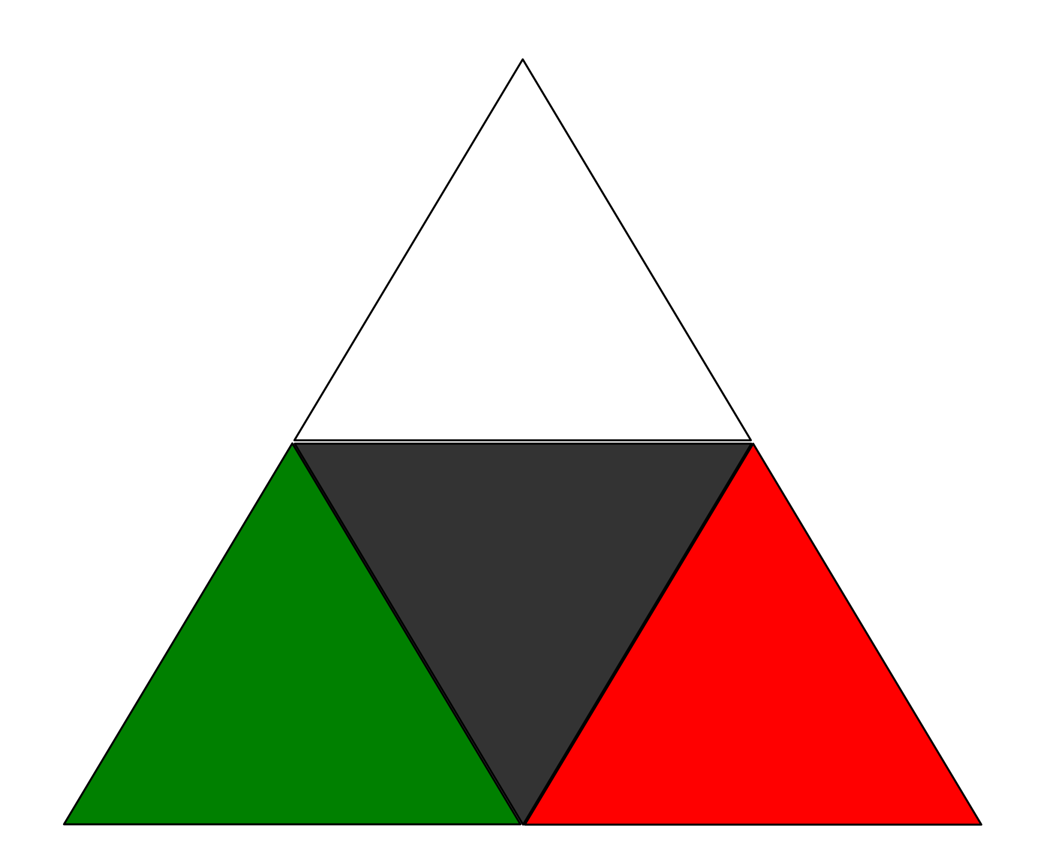
ABD AL-WAHID YAHIA
(RENÉ GUÉNON)



LOS ESTADOS MÚLTIPLES DEL SER

ÍNDICE

Prefacio

Capítulo I.- El Infinito y la Posibilidad

Capítulo II.- Posibles y Composibles

Capítulo III.- El Ser y el No-Ser

Capítulo IV.- Fundamento de la teoría de los estados múltiples

Capítulo V.- Relaciones de la unidad y la multiplicidad

Capítulo VI.- Consideraciones analógicas derivadas del estado de sueño con sueños

Capítulo VII.- Las posibilidades de la consciencia individual.

Capítulo VIII.- La mente, elemento característico de la individualidad humana

Capítulo IX.- La jerarquía de las facultades individuales.

Capítulo X.- Los confines de lo indefinido.

Capítulo XI.- Principios de distinción entre los estados de ser.

Capítulo XII.- Los dos caos.

Capítulo XIII.- Las jerarquías espirituales.

Capítulo XIV.- Respuestas a las objeciones derivadas de la pluralidad de los seres.

Capítulo XV.- La realización del ser por el conocimiento

Capítulo XVI.- Conocimiento y consciencia.

Capítulo XVII.- Necesidad y contingencia.

Capítulo XVIII.- Noción metafísica de la libertad

LES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE, Véga, París, 1932, 1947, 1957. Guy Trédaniel & La Maisnie, París, 1984, 1998. 106 pp., 21x14 cm.

Traducción italiana: *Gli Stati Molteplici dell'Essere*, Studi Tradizionali, Turín, 1965. Adelphi, Milán, 1996.

Traducción castellana de A. López y M. Tabuyo: *Los Estados Múltiples del Ser*, Obelisco, Barcelona, 1987 (146 pp.) (agotado a fecha de 2001).

Trad. inglesa de J. Godwin: *Multiple States of Being*, Larson Publications, Burdet, Nueva York, 1984.

Traducción húngara: *A Lény sokféle állapotának metafizikája*, Farkas Lõrinc Imre Kiadó, Budapest, 1994 (en un tomo con el título principal *Metafizikai írások I*, trad. de Darabos Pál).

Trad. alemana: *Stufen des Seins*, O u. R. Verlag, Andechs, 1987.

Trad. sueca: *I tjänst hos det enda*, Estocolmo, 1977.

PREFACIO

En un estudio precedente que lleva por título *Le Symbolisme de la Croix,* expusimos, de acuerdo a los datos suministrados por las distintas doctrinas tradicionales, una representación geométrica del ser íntegramente basada en la teoría metafísica de los estados múltiples. El presente volumen viene a constituir un complemento del citado texto, pues las indicaciones que allí dábamos no bastan, quizás, para subrayar el alcance total de esta teoría que debe ser considerada como absolutamente fundamental; en efecto, en aquella ocasión debimos limitarnos a lo que de forma más directa se relacionaba con el objetivo claramente definido que entonces nos proponíamos. Por este motivo, dejando ahora a un lado la representación simbólica ya descrita, o al menos limitándonos a recordarla sólo de forma incidental cuando haya lugar a ello, consagraremos enteramente este nuevo trabajo a un más amplio desarrollo de la teoría en cuestión, ya sea, y antes de nada, a su principio mismo, ya a algunas de sus aplicaciones, en particular a aquellas que atañen más directamente al ser considerado bajo su aspecto humano.

En lo que a este último punto se refiere, quizá no sea inútil recordar desde ahora mismo que el hecho de detenernos en consideraciones de este orden no implica en modo alguno que el estado humano ocupe un rango privilegiado en el conjunto de la Existencia universal, ni que esté metafísicamente diferenciado con relación a otros estados por la posesión de una prerrogativa cualquiera. En realidad, el estado humano no es más que un estado de manifestación como cualquier otro y entre una *indefinidad* (1) de otros; el estado humano se sitúa en la jerarquía de grados de la Existencia en el lugar que le es asignado por su naturaleza, es decir, por el carácter restrictivo de las condiciones que lo definen, y este lugar no le confiere sin superioridad ni inferioridad absoluta. Si en tales condiciones debemos centrar nuestra atención de forma particular en él, ello es debido únicamente a que se trata del estado en que de hecho nos encontramos y a que, en consecuencia, adquiere para nosotros, pero sólo para nosotros, una especial importancia; es éste, por tanto, un punto de vista totalmente relativo y contingente: el de los individuos que somos en nuestro presente modo de manifestación. Por esta razón, cuando hablamos concretamente de estados superiores y de estados inferiores, debemos efectuar esta diferenciación jerárquica tomando siempre como término de la comparación el estado humano, puesto que es el único que nos resulta directamente aprehensible en tanto que individuos; y es preciso no olvidar que toda expresión, al ser envoltura en una forma, se lleva a cabo necesariamente de modo individual, de manera que cuando queremos hablar de cualquier cosa que sea, incluso de las verdades de orden puramente metafísico, no podemos hacerlo sino descendiendo a un orden completamente diferente, esencialmente relativo y limitado, para traducirlas al lenguaje, que es el orden de expresión propio de las individualidades humanas. Se comprenderá sin dificultad todas las precauciones y reservas que impone la inevitable imperfección de este lenguaje, tan manifiestamente inadecuado a lo que en tales casos debe ser expresado; hay en ello una desproporción evidente y otro tanto se puede afirmar, por lo demás, para toda representación formal, cualquiera que sea, comprendidas incluso las representaciones propiamente simbólicas, si bien éstas son incomparablemente menos limitadas y constringentes que el lenguaje ordinario y, en consecuencia, más aptas para la comunicación de las verdades trascendentes, y de ahí la continua utilización que de ellas se hace en toda enseñanza que posea un carácter verdaderamente "iniciático" y tradicional (2). Por este motivo y tal como ya hemos recalcado en numerosas ocasiones, conviene, para no alterar nada de la verdad con una expresión parcial, restrictiva o sistematizada, preservar siempre la parte de lo inexpresable, es decir, lo que no podría ser encerrado en ninguna forma y que, metafísicamente, es en realidad lo más importante, incluso -podríamos decir- todo lo esencial.

Ahora bien, si se quiere vincular -siempre en lo que concierne a la consideración del estado humano- el punto de vista individual con el punto de vista metafísico, tal como debe hacerse siempre que se trate de "ciencia sagrada" y no solamente de saber "profano", es preciso señalar lo siguiente: la realización del ser total puede llevarse a cabo a partir de cualquier estado que se tome como base y punto de partida, en razón misma de la equivalencia de todos los modos de existencia contingentes con relación al Absoluto; puede, pues, ser realizada a partir del estado humano tanto como a partir de cualquier otro, e incluso, como ya hemos señalado en otro lugar, a partir de toda modalidad de dicho estado, lo que implica que es particularmente posible para el hombre corporal y terrestre, sea lo que fuere lo que puedan

pensar los occidentales, inducidos a error, en cuanto a la importancia que conviene atribuir a la "corporalidad", por la extraordinaria insuficiencia de sus concepciones sobre la constitución del ser humano (3).

Puesto que éste es el estado en que actualmente nos encontramos, es desde él de donde debemos partir si efectivamente nos proponemos alcanzar la realización metafísica, en cualquier grado que sea, y ahí está la razón esencial de que este caso deba ser más especialmente analizado por nosotros; habiendo, por otra parte, desarrollado estas consideraciones en anteriores ocasiones, no insistiremos sobre ellas en lo sucesivo, tanto más cuanto que nuestra exposición permitirá comprenderlas con mayor claridad (4). Además de esto y para evitar todo posible equívoco, debemos recordar desde ahora que cuando hablamos de los estados múltiples del ser, no nos referimos a una simple multiplicidad numérica, o incluso más generalmente cuantitativa, sino a una multiplicidad de orden "trascendental" o verdaderamente universal, aplicable a todos los dominios que constituyen los diferentes "mundos" o grados de la Existencia, considerados separadamente o en su conjunto, y por tanto fuera y más allá del dominio especifico del número e incluso de la cantidad bajo todos sus modos. En efecto, la cantidad, y con mayor razón el número, que no es sino uno de sus modos -a saber, la cantidad discontinua- es solamente una de las condiciones determinantes de ciertos estados, entre los cuales se encuentra el nuestro; no podría pues ser extrapolada a otros estados y todavía menos ser aplicada al conjunto de todos ellos, que escapa evidentemente a tal determinación. Por este motivo, cuando hablamos desde esta perspectiva de una multitud indefinida, debemos siempre tener cuidado de reparar en que tal *indefinidad* sobrepasa todo número y también todo aquello a lo que la cantidad es más o menos directamente aplicable, como la *indefinidad* espacial o temporal, que no pone de relieve más que condiciones propias de nuestro mundo (5).

Una advertencia más es necesaria en cuanto a la utilización que hacemos de la palabra "ser", que, rigurosamente hablando, no podría ser aplicada en su sentido propio cuando se trata de ciertos estados de no-manifestación de los que tendremos ocasión de hablar y que están más allá del grado del ser puro. Nos vemos sin embargo obligados, en razón de la propia constitución del lenguaje humano, a conservar este término incluso en semejante caso por carecer de otro más adecuado, pero no atribuyéndole entonces más que un valor puramente analógico y simbólico, pues de no hacerlo así nos resultaría de todo punto imposible hablar de una forma cualquiera del tema.

NOTAS:

(1). Se utilizan las palabras *indefinidad* e *integralidad* para traducir, respectivamente, *indéfinité* e *intégralité,* que aparecerán repetidas veces a lo largo del texto. Si bien ambas no son académicamente correctas en castellano, tampoco lo son sus equivalentes francesas. (N. del T.)

(2). Señalaremos brevemente a este respecto que el hecho de que el punto de vista filosófico no haga jamás apelación a ningún simbolismo, bastaría por sí solo para poner de manifiesto el carácter exclusivamente "profano" y por completo exterior de este punto de vista específico y del modo de pensamiento al que corresponde.

(3). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXIII.

(4). Véase *Le Symbolisme de la Croix*, caps. XXVI a XXVIII.

(5). Véase *Ibidem,* cap. XV

Capítulo I: EL INFINITO Y LA POSIBILIDAD

Para comprender correctamente la doctrina de la multiplicidad de los estados del ser, es necesario remontarse, antes de cualquier otra consideración, hasta la más primordial de todas las nociones, la del Infinito metafísico enfocado en sus relaciones con la Posibilidad universal. Infinito es, según la significación etimológica del término que lo designa, lo que no tiene límites; y para conservar el sentido que a este término le es propio será preciso reservar rigurosamente su utilización a la designación de lo que no tiene absolutamente ningún límite, con exclusión de todo aquello que solamente se encuentra sustraído a ciertas limitaciones particulares, pero permanece sometido a otras en virtud de su propia naturaleza, a la cual son esencialmente inherentes, como ocurre, desde el punto de vista lógico, que no hace en definitiva más que traducir a su manera el punto de vista que podríamos llamar "ontológico", con los elementos que intervienen en la definición misma de aquello de que se trata. Esta observación es particularmente aplicable, como ya hemos tenido ocasión de indicar en diversas ocasiones, al número, al espacio y al tiempo, incluso en las concepciones más generales y más amplias que sea posible formarse de estos tres elementos y que sobrepasan con mucho las nociones que ordinariamente se tiene de ellos (1); en realidad, todo esto no puede nunca sino pertenecer al dominio de lo indefinido, ese indefinido al que algunos, cuando es de orden cuantitativo como en los ejemplos que acabamos de mencionar, dan de forma completamente abusiva el nombre de "infinito matemático", como si la agregación de un epíteto o de una calificación determinante a la palabra "infinito" no implicara ya en sí misma una contradicción pura y simple (2). De hecho, este indefinido, procedente de lo finito del que no es más que una extensión o desarrollo, y en consecuencia siempre reductible a él, no tiene ninguna medida común con el verdadero Infinito, análogamente a cómo la individualidad humana o cualquier otra individualidad, incluso comprendiendo la totalidad de las prolongaciones indefinidas de que sea susceptible, tampoco podría tener ninguna medida común con el ser total (3). Esta formación de lo indefinido a partir de lo finito, de la que tenemos un ejemplo muy claro en la formación de la serie de los números, sólo resulta posible a condición de que lo finito contenga ya en potencia a lo indefinido y, aún cuando los límites se alejaran hasta que de alguna manera los perdiéramos de vista, es decir, hasta que escapasen a nuestros ordinarios medios de medida, en modo alguno quedarían suprimidos por ello; es muy evidente, en razón de la naturaleza misma de la relación casual, que "lo más no puede proceder de "lo menos", ni lo Infinito de lo finito.

No podría ser de otra forma cuando se trata, como en el caso que nos ocupa, de ciertos órdenes de posibilidades particulares que están manifiestamente limitados por la coexistencia de otros órdenes de posibilidades, por tanto en virtud de su naturaleza propia, lo que hace que en ellos estén contenidas unas posibilidades determinadas pero no todas las posibilidades sin restricción. Si así no fuera, tal coexistencia con una indefinidad de otras posibilidades distintas, que no estén comprendidas en aquellas, siendo cada una de ellas similarmente susceptible de un desarrollo indefinido, sería una imposibilidad, es decir, un absurdo en el sentido lógico de la palabra (4). El Infinito, por el contrario, para ser verdaderamente tal no puede admitir ninguna restricción, lo que supone que debe ser absolutamente incondicionado e indeterminado, pues toda determinación, sea cual fuere, es forzosamente una limitación por el mero hecho de dejar algo fuera de sí, a saber, todas las determinaciones igualmente posibles. La limitación presenta, por otra parte, el carácter de una verdadera negación: poner un límite es negar, para lo que permanece dentro de él, todo lo que dicho límite excluye; en consecuencia, la negación de un límite es propiamente la negación de una negación, es decir, lógica e incluso matemáticamente, una afirmación, de tal forma que la negación de todo límite equivale en realidad a la afirmación total y absoluta. Lo que carece de límites es aquello de lo que nada puede negarse, por tanto lo que contiene todo, aquello fuera de lo cual nada hay; y esta idea del Infinito, que es por tanto la más afirmativa de todas, puesto que comprende o envuelve todas las afirmaciones particulares cualesquiera que éstas puedan ser, no se expresa por un término de forma negativa sino en razón misma de su indeterminación absoluta. En el lenguaje, en efecto, toda afirmación directa es forzosamente una afirmación particular y determinada, la afirmación de algo, mientras que la afirmación total y absoluta no es ninguna afirmación particular con exclusión de otras, puesto que las implica a todas por igual; y es fácil captar ahora la muy estrecha relación que esto presenta con la Posibilidad universal que comprende de la misma forma todas las posibilidades particulares (5).

La idea del Infinito, tal como acabamos de exponerla aquí (6), desde el punto de vista puramente metafísico, no es de ninguna forma discutible o impugnable, pues no puede encerrar en sí ninguna contradicción, por el hecho mismo de no haber en ella nada de negativo; es, además, necesaria en el sentido lógico de la palabra (7), pues es la negación lo que sería contradictorio (8). En efecto, si se considera el "Todo" en el sentido universal y absoluto, es evidente que no puede ser limitado de ninguna forma, pues sólo podría serlo por algo que le fuera exterior y si hubiera algo que le fuera exterior ya no sería el "Todo". Interesa subrayar, además, que el "Todo" en este sentido en modo alguno debe ser identificado con un todo particular y determinado, es decir, con un conjunto compuesto de partes que estarían con él en una relación definida; el "Todo" es, propiamente hablando, "sin partes", puesto que tales partes, debiendo ser necesariamente relativas y finitas, no podrían tener con él ninguna medida común ni, en consecuencia, ninguna relación, lo que equivale a decir que no existen para él (9); baste con esto para poner de relieve que no se debe pretender llegar a ninguna concepción particular del "Todo" (10).

Lo que acabamos de decir del Todo universal, en su indeterminación más absoluta, le puede ser igualmente aplicado cuando se lo contempla desde el punto de vista de la Posibilidad; y, a decir verdad, no hay aquí ninguna determinación, o al menos sólo el mínimo de determinación requerida para hacerla actualmente concebible y sobre todo expresable en algún grado. Como hemos tenido ocasión de señalar en otra parte (11), una limitación de la Posibilidad total es, en el sentido propio de la palabra, una imposibilidad, puesto que debiendo comprender la Posibilidad para limitarla, no podría estar comprendida en ella, y lo que está fuera de lo posible no puede ser otra cosa que imposible; pero una imposibilidad, no siendo nada más que una negación pura y simple, una verdadera nada, no puede evidentemente limitar nada, de donde se deduce directamente que la Posibilidad universal es necesariamente ilimitada. No obstante, es preciso tener muy en cuenta que lo que acabamos de decir no es naturalmente aplicable más que a la Posibilidad universal y total, que viene entonces a ser lo que podríamos llamar un aspecto del Infinito, del que no es distinta de ninguna forma ni en ninguna medida; no puede haber nada que esté fuera del Infinito, puesto que eso sería una limitación y en tal caso ya no podría hablarse de Infinito. La concepción de una "pluralidad de infinitos" es un absurdo, puesto que se limitarían recíprocamente de forma que en realidad ninguno de ellos sería infinito (12); por tanto, cuando decimos que la Posibilidad universal es infinita o ilimitada, es preciso entender por ello que no es otra cosa que el Infinito mismo considerado bajo un determinado aspecto, en la medida que se pueda afirmar que hay aspectos en el Infinito. Puesto que el Infinito es verdaderamente "sin partes", tampoco podría hablarse, en rigor, de una multiplicidad de aspectos existentes real y "distintivamente" en él; somos nosotros quienes, a decir verdad, concebimos el infinito bajo uno u otro aspecto, porque no nos es posible hacerlo de otra forma, e, incluso si nuestra concepción no fuera esencialmente limitada, como lo es en tanto que estamos en un estado individual, debería forzosamente limitarse para hacerse expresable, puesto que para ello debe necesariamente revestirse de una forma determinada. Lo realmente importante es comprender bien el origen y el alcance de la limitación, a fin de no atribuirla más que a nuestra propia imperfección, o más bien a la de los instrumentos interiores y exteriores de que actualmente disponemos en tanto que seres individuales, no poseyendo efectivamente como tales más que una existencia definida y condicionada, y no trasladar esta imperfección, puramente contingente y transitoria como las condiciones a las que se refiere y de las que deriva, al dominio ilimitado de la propia Posibilidad universal.

Añadamos todavía una última observación: si se habla correlativamente del Infinito y la Posibilidad, no es con objeto de establecer entre ambos términos una distinción que no podría existir en realidad; ello significa simplemente que el Infinito es entonces contemplado más específicamente bajo su aspecto activo, mientras que la Posibilidad es su aspecto pasivo (13); pero ya sea contemplado por nosotros como activo o como pasivo, es siempre el Infinito, que no puede ser afectado por estos puntos de vista contingentes, y las determinaciones, cualquiera que sea el principio por el que se las efectúa, no existen más que en relación a nuestra concepción. Se trata pues, en suma, de lo mismo de que ya en otro lugar hemos denominado, haciendo uso de la terminología extremo-oriental, la "perfección activa" *(Khien)* y la "perfección pasiva" *(Khuen),* siendo la Perfección, en sentido absoluto, idéntica al Infinito entendido en toda su indeterminación; y como entonces decíamos, puede establecerse una analogía, pero en otro grado y desde una perspectiva mucho más universal, con lo que son en el Ser, la "esencia" y la "substancia" (14). Es preciso comprender correctamente que el Ser no

encierra toda la Posibilidad y que, en consecuencia, no puede de ninguna manera ser identificado con el Infinito; por este motivo decimos que el punto de vista en el que ahora nos colocamos tiene un alcance mucho más universal que aquel en que deberíamos situarnos si quisiéramos enfocar exclusivamente el Ser; nos limitamos a hacer esta breve indicación para evitar toda confusión, pues tendremos ocasión, de ahora en adelante, de explicarnos con mayor amplitud.

NOTAS:

(1). Es preciso subrayar que decimos "generales" y no "universales", pues sólo se trata de condiciones específicas de determinados estados de existencia, y nada más; esta advertencia debe ser ya suficiente para comprender que no podría plantearse en este caso la cuestión de la infinitud, al ser estas condiciones evidentemente limitadas, lo mismo que los propios estados a los que se aplican y a cuya definición contribuyen.

(2). Si utilizamos en ocasiones la expresión "Infinito metafísico", precisamente para señalar de forma más explícita que en modo alguno se trata del pretendido "infinito matemático" o de otras "falsificaciones del Infinito", si se nos permite hablar así, tal expresión no cae de ninguna manera bajo la objeción que aquí formulamos, puesto que el orden metafísico es realmente ilimitado, de forma que no hay allí ninguna determinación, mientras que quien dice "matemático", restringe por ello mismo la concepción a un dominio específico y limitado, el dominio de la cantidad.

(3). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* capítulos XXVI y XXX.

(4). Absurdo, en el sentido lógico y matemático, es lo que implica contradicción; se identifica con lo imposible, pues es la ausencia de contradicción interna la que, tanto lógica como ontológicamente, define la posibilidad.

(5). Sobre la utilización de términos negativos en su forma, pero cuyo significado real es esencialmente afirmativo, véase *Introduction général a l'étude des doctrines hindoues*, 2º parte, cap. VIII y *L´homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XV.

(6). No decimos de definirla, pues resultaría obviamente contradictorio el pretender una definición del Infinito; y hemos puesto ya de manifiesto que el propio punto de vista metafísico, en razón de su carácter universal e ilimitado, no es ya susceptible de ser definido. *(Introduction g. a l'étude des doctrines hindoues*, 2ª parte, cap. V).

(7). Hay que distinguir esta necesidad lógica, que es la imposibilidad de que una cosa no sea o de que sea diferente de lo que es, y esto independientemente de toda condición particular, de la necesidad llamada "física" o necesidad fáctica, que es simplemente la imposibilidad para las cosas o los seres de no conformarse a las leyes del mundo a que pertenecen, y que, en consecuencia, está subordinada a las condiciones por las que este mundo está definido y no tiene validez más que en el interior de ese dominio específico.

(8). Ciertos filósofos, habiendo argumentado muy justamente contra el pretendido "infinito matemático" y habiendo mostrado todas las contradicciones que esta idea implica (contradicciones que desaparecen, por lo demás, desde que se cae en la cuenta de que no hay más que infinito), creen haber demostrado por eso mismo, y al mismo tiempo, la imposibilidad del Infinito metafísico; todo lo que en realidad demuestran con semejante confusión es su propia ignorancia en lo que a éste último caso respecta.

(9). En otros términos, lo finito, aún cuando sea susceptible de extensión indefinida, es siempre rigurosamente nulo respecto al Infinito; en consecuencia, ninguna cosa o ningún ser puede ser considerado como "parte del Infinito", lo que constituye una errónea concepción propia del "panteísmo", pues la misma utilización de la palabra "parte" supone la existencia de una relación definida con el todo.

(10). Es especialmente importante no concebir el Todo universal a la manera de una suma aritmética, obtenida por la adición de sus partes tomadas una a una y sucesivamente. Incluso cuando se trata de un todo particular, hay dos cosas que deben ser tenidas en cuenta: un todo verdadero es lógicamente anterior a sus partes e independiente de ellas; un todo concebido como lógicamente posterior a sus partes, de las que no es más que su suma, sólo constituye en realidad lo que los filósofos escolásticos llamaban un *ens rationis,* cuya existencia, en tanto que "todo", está subordinada a la condición de ser efectivamente pensada como tal; el primero tiene en sí mismo un principio de unidad real, superior a la multiplicidad de sus partes, mientras que el segundo no tiene otra unidad que la que nosotros le atribuyamos por el pensamiento.

(11). *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XIV.

(12). Véase *ibid.,* cap. XXIV.

(13). Es *Brahmâ* y su *Shakti* en la doctrina hindú (véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* capítulos V y X).

(14). véase *Le Symbolisme de la Croix,* capítulo XXIV.

Capítulo II: POSIBLES Y COMPOSIBLES

Tal y como decíamos, la Posibilidad universal es ilimitada y no puede ser otra cosa que ilimitada; pretender entenderla de otra forma es, en realidad, condenarse a no entenderla en absoluto. Esta es la razón de que todos los sistemas filosóficos del Occidente moderno sean igualmente impotentes desde el punto de vista metafísico, es decir, universal, y ello es debido precisamente a su carácter sistemático, tal como ya hemos señalado en diversas ocasiones; en efecto, en tanto que sistemas, no son más que concepciones restringidas y cerradas que pueden tener, merced a algunos de los elementos que los integran, un determinado valor en un dominio relativo, pero que se tornan peligrosos y falsos desde el momento en que, tomados en su conjunto, tienen más elevadas pretensiones y aspiran a pasar por expresión de la realidad total. No hay duda de que siempre es legítimo contemplar de forma particular, si así se considera oportuno, ciertos órdenes de posibilidades con exclusión de otros y eso es en definitiva lo que necesariamente debe hacer una ciencia cualquiera; pero lo que ya no es legítimo es afirmar que ahí está contenida toda la Posibilidad, negando cuanto sobrepase la capacidad de la propia comprensión individual, más o menos estrechamente limitada (1). Éste es, sin embargo, en uno u otro grado, el carácter esencial de la forma sistemática que parece inherente a toda la filosofía occidental moderna; y ésta es también una de las razones por las que el pensamiento filosófico, en el sentido ordinario de la palabra, no tiene ni puede tener nada en común con las doctrinas de orden puramente metafísico (2).
Entre los filósofos que, en virtud de esta tendencia sistematizadora y verdaderamente "antimetafísica", se esfuerzan o se han esforzado por limitar de una u otra forma la Posibilidad universal, algunos, como Leibniz (cuyos planteamientos son, en muchos aspectos, menos limitados que los de la mayor parte de los filósofos), han querido apelar, en lo que a este tema respecta, a la diferenciación entre "posibles" y "composibles"; pero es demasiado evidente que tal diferenciación en la medida que es válidamente aplicable, no puede de ninguna forma servir a este fin ilusorio. En efecto, los composibles no son otra cosa que posibles compatibles entre sí, es decir, posibles cuya reunión en un mismo conjunto complejo no introduce en él contradicción ninguna; por consiguiente, la "composibilidad" es siempre esencialmente relativa al conjunto que se considera. Quede bien entendido, por otra parte, que este conjunto puede ser -ya sea el de los caracteres que constituyen todas las atribuciones de un objeto particular o de un ser individual, ya sea algo mucho más general y más extenso- el conjunto de todas las posibilidades sometidas a ciertas condiciones comunes y formando por eso mismo un determinado orden definido, uno de los dominios comprendidos en la Existencia universal, pero en todos los casos es preciso que se trate de un conjunto siempre determinado, sin lo cual la citada diferenciación ya no se aplicaría. Tomemos en primer lugar un ejemplo de orden particular y extremadamente simple: un "cuadrado circular" es una imposibilidad porque la reunión de los dos posibles "cuadrado" y "circular" en una misma figura conlleva una contradicción; pero estos dos posibles no dejan de ser igualmente realizables, y al mismo nivel, pues evidentemente, la existencia de una figura cuadrada no impide la simultánea existencia, a su lado y en el mismo espacio, de una figura circular, así como tampoco impide la existencia de cualquier otra figura geométricamente concebible (3). Estas consideraciones son tan evidentes que no parece pueda ser de utilidad insistir más en ello; no obstante, un ejemplo de esta clase, en razón de su propia simplicidad, tiene la ventaja de ayudarnos a comprender por analogía lo que se refiere a casos aparentemente más complejos, como el que a continuación vamos a tratar.

Si en lugar de un objeto o un ser particular, se considera lo que podemos denominar un mundo, de acuerdo al sentido que ya hemos dado a esta palabra, es decir, entendiendo por "mundo" todo el dominio formado por un determinado conjunto de composibles que se realizan en la manifestación, estos composibles deberán ser todos los posibles que satisfagan determinadas condiciones, las cuales caracterizarán y definirán precisamente el mundo de que se trata, constituyendo uno de los grados de la Existencia universal. Los otros posibles, que no son determinados por las mismas condiciones y que, por consiguiente, no pueden formar parte del mismo mundo, no son evidentemente menos realizables por ello, pero, bien entendido, cada uno según el modo que conviene a su naturaleza. En otras palabras, todo posible tiene su existencia propia como tal (4), y los posibles cuya naturaleza implica una realización, en el sentido en el que habitualmente se entiende, es decir, una existencia en un modo cualquiera de la manifestación (5), no pueden perder este carácter que les es esencialmente inherente y volverse irrealizable por el hecho de que otros posibles sean actualmente realizados. Se puede

también decir que toda posibilidad que sea posibilidad de manifestación debe necesariamente, y por ello mismo, manifestarse, y que, inversamente, toda posibilidad que no deba manifestarse es una posibilidad de no-manifestación; expresado de esta forma, parece que se trate únicamente de una cuestión de simple definición y sin embargo la afirmación precedente no comportaba nada más que esta verdad axiomática, que no es en modo alguno discutible. Si se preguntara sin embargo por qué motivo no toda posibilidad debe manifestarse, es decir, por qué razón hay a la vez posibilidades de manifestación y posibilidades de no-manifestación, bastaría responder que al estar limitado el dominio de la manifestación por el hecho mismo de ser un conjunto de mundos o estados condicionados (por otra parte en multitud indefinida), no podría agotar la Posibilidad universal en su totalidad; excluye de sí todo lo incondicionado, es decir, precisamente lo que metafísicamente es más importante. Preguntarse por qué motivo una determinada posibilidad no debe manifestarse al igual que otra, equivaldría simplemente a preguntarse por qué esa posibilidad es lo que es y no lo que otra es; viene a ser, por consiguiente, lo mismo que preguntarse por qué un determinado ser es él mismo y no otro, lo que sería sin duda un interrogante carente de todo sentido. Lo que en relación a este tema es preciso comprender correctamente es que una posibilidad de manifestación no tiene, en cuanto tal, ninguna superioridad sobre una posibilidad de no-manifestación; no es objeto de ningún tipo de "elección" o "preferencia" (6), sino solamente una posibilidad de naturaleza distinta.

Si se quisiera objetar, respecto al tema de los composibles, que, siguiendo la expresión de Leibniz, "no hay más que un mundo", una de dos: o esta afirmación es una pura tautología o no tiene ningún sentido. En efecto, si por "mundo" se entiende aquí el Universo total, o incluso, limitándose a las posibilidades de manifestación, el dominio completo de todas estas posibilidades, es decir, la Existencia universal, la proposición enunciada es demasiado evidente, por más que la manera en que se la expresa sea quizás impropia; pero si por "mundo" se entiende, como es habitual y como nosotros mismos acabamos de hacer, un determinado conjunto de composibles, decir que su existencia impide la coexistencia de otros mundos es tan absurdo como afirmar, para seguir con el ejemplo anteriormente propuesto, que la existencia de una figura circular impide la coexistencia de una figura cuadrada, triangular o de cualquier otra clase. Todo lo que puede decirse es que, así como las características de un objeto determinado excluyen de él la presencia de otras características con las que aquéllas entrarían en contradicción, las condiciones por las que se define un mundo determinado excluyen de dicho mundo los posibles cuya naturaleza no implica su realización bajo esas mismas condiciones; estos posibles quedan así fuera de los límites del mundo considerado, pero no por ello se ven excluidos de la Posibilidad -puesto que se trata de posibles por hipótesis- ni siquiera, en casos más restringidos, de la Existencia en el sentido propio del término, es decir, entendida como comprendiendo todo el dominio de la manifestación universal. Hay en el universo modos de existencia múltiples y cada posible tiene aquél que conviene a su propia naturaleza; hablar, como a veces se hace, y refiriéndose precisamente al pensamiento de Leibniz (apartándose sin duda de él en una medida muy notable) de una especie de "lucha por la existencia" entre los posibles, es echar mano de una concepción que, con certeza, nada tiene de metafísica; tal tentativa de extrapolación de lo que no pasa de ser una simple hipótesis biológica (en conexión con las modernas teorías "evolucionistas") es incluso puramente ininteligible.

La distinción entre lo posible y lo real, sobre la que tanto han insistido numerosos filósofos, no tiene por tanto ningún valor metafísico: todo posible es real a su manera y conforme al modo que comporta su naturaleza (7); de otra forma, habría posibles que no serían nada y decir que un posible no es nada es una contradicción pura y simple; es lo "imposible" y sólo lo imposible, lo que, como ya hemos dicho, es una pura nada. Negar que haya posibilidades de no-manifestación es querer limitar la Posibilidad universal; y negar que entre las posibilidades de manifestación haya diferentes órdenes es querer limitarla más estrechamente todavía.

Antes de seguir adelante, quisiéramos señalar que, en lugar de considerar el conjunto de condiciones que determinan un mundo, como acabamos de hacer en las páginas precedentes, se podría, también, desde el mismo punto de vista, considerar de forma aislada una sola de tales condiciones: por ejemplo, entre las condiciones del mundo corporal, el espacio considerado como el continente de las posibilidades espaciales (8). Es muy evidente que, por definición misma, sólo las posibilidades espaciales puedan realizarse en el espacio, pero no es menos evidente que esto no impide que las posibilidades no-espaciales puedan realizarse igualmente (y aquí, al limitarnos a la consideración de las posibilidades de manifestación, la palabra "realizarse" debe ser entendida como sinónima de "manifestarse"), al margen de esta condición particular de existencia que es el espacio. Sin embargo, si el espacio fuera infinito, tal

y como algunos pretenden, no habría lugar en el Universo para ninguna posibilidad no-espacial y, lógicamente, el propio pensamiento, por tomar el ejemplo más común y más conocido, no podría en tal caso ser admitido en la existencia más que a condición de ser entendido como extensión, idea cuya falsedad reconoce sin paliativos incluso la psicología "profana"; pero, bien lejos de ser infinito, el espacio no es más que uno de los modos posibles de la manifestación, manifestación que de ninguna manera es infinita ni siquiera en la totalidad de su extensión, incluyendo la *indefinidad* de modos que comporta y siendo a su vez indefinido cada uno de estos (9). Observaciones similares podrían aplicarse idénticamente a cualquier otra condición específica de existencia; y lo que es cierto para cada una de estas condiciones aisladamente considerada, lo es también para el conjunto formado por algunas de ellas, cuya reunión o combinación determina un mundo. Es evidente, por lo demás, la necesidad de que las diferentes condiciones así reunidas sean compatibles entre sí, y su compatibilidad implica evidentemente la de los posibles que ellas respectivamente comprenden, con la restricción de que los posibles que están sometidos al conjunto de las condiciones consideradas pueden no constituir más que una parte de los que están comprendidos en cada una de las citadas condiciones consideradas aisladamente de las demás, de donde resulta que dichas condiciones, en su totalidad, comportarán, además de su parte común, prolongaciones en diversos sentidos, pertenecientes también al mismo grado de la Existencia universal. Estas prolongaciones, de extensión indefinida, corresponden en el orden general y cósmico a lo que son, para un ser particular, las de uno de sus estados, por ejemplo, de un estado individual íntegramente considerado, más allá de una determinada modalidad definida de este mismo estado, tal como la modalidad corporal en nuestra individualidad humana (10).

NOTAS:

(1). Es de destacar que todo sistema filosófico se presenta esencialmente como la obra de un individuo, contrariamente a lo que ocurre con las doctrinas tradicionales, para las que las individualidades carecen de toda relevancia.

(2). Véase *Introduction général a l'étude des doctrines hindoues,* 2ª parte, cap. VIII; *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. I; *Le Symbolisme de la Croix,* caps. I y XV.

(3). De la misma forma, por tomar un ejemplo de orden más amplio, las diversas geometrías euclidianas y no-euclidianas no pueden evidentemente aplicarse a un mismo espacio; pero esto no podría impedir que las diferentes modalidades de espacio a que tales geometrías corresponden coexistan en la totalidad de la posibilidad espacial, donde cada una de ellas debe realizarse a su modo, de acuerdo a lo que a continuación explicaremos sobre la identidad efectiva de lo posible y lo real.

(4). Debe tenerse muy en cuenta que no tomamos aquí la palabra "existencia” en un sentido riguroso y conforme a su derivación etimológica, sentido que no se aplicaría estrictamente más que al ser condicionado y contingente, es decir, en definitiva, a la manifestación; empleamos esta palabra, como lo haremos también a veces con el término "ser", y tal como ya hemos advertido desde un principio, de una forma exclusivamente analógica y simbólica, puesto que nos ayuda en cierta medida para una mejor comprensión, bien que, en realidad, tal uso sea extremadamente inadecuado (véase *Le Symbolisme de la Croix,* caps. I y II).

(5). Es entonces la "existencia" en el sentido propio y riguroso de la palabra.

(6). Tal idea es metafísicamente injustificable y sólo puede proceder de una intrusión del punto de vista "moral" en un dominio en el que la moral nada tiene que hacer; también el "principio de lo mejor" al que Leibniz apela en relación a este punto, es propiamente antimetafísico como ya hemos indicado brevemente en otro lugar *(Le Symbolisme de la Croix*, cap. II).

(7). Lo que queremos decir con esto es que no ha lugar, metafísicamente, a contemplar lo real como un orden diferente de lo posible; pero es preciso tener muy en cuenta que la palabra "real" es en sí misma bastante vaga, si no equívoca, al menos en cuanto al uso que de ella se hace en el lenguaje ordinario e incluso por la mayor parte de los filósofos; si nos hemos sentido inclinados a utilizarla ha sido sólo por la necesidad de descartar la distinción vulgar entre lo posible y lo real; más adelante, sin embargo, le daremos un significado mucho más preciso.

(8). Es importante reparar en que la condición espacial no basta, por si sola, para definir un cuerpo como tal; todo cuerpo está necesariamente extendido, es decir, sometido al espacio (de donde deriva, en particular, su indefinida divisibilidad que ha dado pie al absurdo de la concepción atomista), pero,

contrariamente a lo pretendido por Descartes y por otros partidarios de una física "mecanicista", la extensión no constituye toda la naturaleza o la esencia de los cuerpos.

(9). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXX.

(10). Véase *ibid.,* cap., XI; *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. II y también caps. XII y XlII.

Capítulo III: EL SER Y EL NO-SER

En las páginas precedentes hemos señalado la diferencia entre las posibilidades de manifestación y las posibilidades de no-manifestación, estando unas y otras igualmente comprendidas, y con el mismo rango, en la Posibilidad total. Esta distinción se nos impone antes que cualquier otra de carácter más particular como pueda ser la de los diferentes modos de la manifestación universal, es decir, de los diferentes órdenes de posibilidades que tal manifestación conlleva, repartidos según las condiciones específicas a que están respectivamente sometidos y constituyendo la multitud indefinida de los mundos o grados de la Existencia.

Bien sentado este punto, si se define el Ser, en el sentido universal, como el principio de la manifestación y considerando al mismo tiempo que comprende el conjunto de todas las posibilidades de manifestación, debemos decir que el Ser no es infinito, puesto que no coincide con la Posibilidad total; efectivamente, el Ser, en tanto que principio de la manifestación, comprende sin duda todas las posibilidades de manifestación, pero solamente en tanto que se manifiestan. Más allá del Ser está, pues, todo lo demás es decir, todas las posibilidades de no-manifestación con las propias posibilidades de manifestación en tanto en cuanto están en estado no-manifestado; y el propio Ser se encuentra incluido en ellas, pues no pudiendo pertenecer a la manifestación, por ser su principio, es en sí mismo no-manifestado. Para designar lo que así está fuera y más allá del Ser, nos vemos obligados, a falta de otro término mejor, a llamarlo No-Ser; y esta expresión negativa que para nosotros no es de ningún modo sinónima de "nada", como parece ser en el lenguaje de algunos filósofos, además de estar directamente inspirada en la terminología de la doctrina metafísica extremo-oriental se encuentra suficientemente justificada por la necesidad de emplear alguna denominación para poder hablar de ello, a lo que añadiremos la observación, ya formulada en las páginas precedentes, de que las ideas más universales, siendo las más indeterminadas, no pueden expresarse, en la medida que son expresables, más que en términos negativos en su forma, tal como acabamos de ver en lo que concierne al Infinito. Se puede decir también que el No-Ser, en el sentido que acabamos de proponer, es más que el Ser o, si se quiere, superior al Ser, siempre que estas palabras sean entendidas en el sentido de que lo que el No-Ser comprende está más allá de la extensión del Ser y contiene en principio al propio Ser. Ahora bien, desde el momento en que se opone el Ser al No-Ser, o incluso desde el momento en que simplemente se los distingue, ni uno ni otro pueden ser infinitos, puesto que, desde tal punto de vista, se limitan recíprocamente de alguna manera; el Infinito no corresponde más que al conjunto del Ser y el No-Ser, puesto que tal conjunto es idéntico a la Posibilidad universal.

Podemos también expresarlo de la siguiente forma: la Posibilidad universal contiene necesariamente la totalidad de las posibilidades y se puede afirmar que el Ser y el No-Ser son sus dos aspectos: el Ser, en tanto que la citada Posibilidad universal manifiesta sus posibilidades (o, más exactamente, algunas de ellas); el No-Ser, en tanto que no las manifiesta. El Ser contiene, pues, todo lo manifestado; el No-Ser contiene todo lo no-manifestado incluyendo al propio Ser; pero la Posibilidad universal comprende a la vez el Ser y el No-Ser. Añadamos que lo no-manifestado comprende lo que podríamos llamar lo no-manifestable, es decir, las posibilidades de no-manifestación, y lo manifestable, es decir, las posibilidades de manifestación en tanto que no se manifiestan, no comprendiendo evidentemente la manifestación más que el conjunto de estas mismas posibilidades en tanto que se manifiestan (1).

En lo que concierne a las relaciones del Ser y del No-Ser, es esencial subrayar que el estado de manifestación es siempre transitorio y condicionado, y que incluso para las posibilidades que conllevan la manifestación, sólo el estado de no-manifestación es absolutamente permanente e incondicionado (2). Añadamos a este respecto que nada de lo que es manifestado puede "perderse", apelando a una expresión muy frecuentemente utilizada, a no ser por el paso a lo no-manifestado; y, quede claro, este paso (que cuando se trata de la manifestación individual es propiamente la "transformación" en el sentido etimológico del término, es decir, el paso a lo que está más allá de la forma) no constituye una "pérdida" más que desde el específico punto de vista de la manifestación, puesto que en el estado de no-manifestación todas las cosas, por el contrario, subsisten eternamente en principio, independientemente de todas las condiciones particulares y limitativas que caracterizan los distintos modos de la existencia manifestada. Ahora bien, para poder decir propiamente que "nada se pierde", incluso con la restricción concerniente a lo no-manifestado es preciso considerar todo el conjunto de la manifestación universal y no simplemente uno de sus estados

con exclusión de los otros, pues, en razón de la continuidad existente entre todos estos estados, siempre puede haber un paso de uno a otro, sin que tal paso a través de la continuidad entre los estados, que no es más que un cambio de modo (implicando un cambio correspondiente en las condiciones de existencia), nos haga salir en absoluto del dominio de la manifestación (3).

En cuanto a las posibilidades de no-manifestación, éstas pertenecen esencialmente al No-Ser y, por su propia naturaleza, no pueden entrar en el dominio del Ser, contrariamente a lo que tiene lugar para las posibilidades de manifestación; pero, como ya hemos dicho anteriormente, esto no implica ninguna superioridad de unas sobre otras, puesto que tanto unas como otras son solamente modos de realidad diferente y conformes a sus naturalezas respectivas; y la propia distinción entre Ser y No-Ser es, en definitiva, puramente contingente, puesto que no puede ser establecida más que desde el punto de vista de la manifestación, que es esencialmente contingente. Lo cual, por otra parte, no disminuye en nada la importancia que esta diferenciación tiene para nosotros, dado que en nuestro estado actual no nos es posible situarnos en un punto de vista que no sea éste, que es el nuestro en tanto que pertenecemos como seres condicionados e individuales al dominio de la manifestación y que no podemos sobrepasar más que liberándonos enteramente, mediante la realización metafísica, de las condiciones limitativas de la existencia individual.

Como ejemplo de posibilidad de no-manifestación, podemos citar el vacío, pues tal posibilidad es concebible, al menos negativamente, es decir, por exclusión de ciertas determinaciones: el vacío implica exclusión, no solamente de todo atributo corporal o material, no solamente incluso, de una forma más general, de toda cualidad formal, sino también de todo lo que se relaciona con un modo cualquiera de la manifestación. Es pues un disparate pretender que pueda haber vacío en lo comprendido por la manifestación universal, bajo cualquier estado que sea (4), puesto que el vacío pertenece esencialmente al dominio de la no-manifestación; no es posible dar a este término otra acepción inteligible. Debemos limitarnos, en lo que a este tema respecta, a esta somera indicación, pues no podemos tratar aquí la cuestión del vacío con todas las consideraciones que ello implicaría y que nos apartaría en exceso de nuestro tema central; como es sobre todo en relación al espacio en lo que la cuestión del vacío da pie, en ocasiones, a confusiones graves (5), las reflexiones que con ello se relacionan encontrarán su lugar adecuado en el estudio que nos proponemos dedicar particularmente a las condiciones de la existencia corporal (6). Desde el punto de vista en el que ahora nos situamos, debemos simplemente añadir que el vacío, cualquiera sea la forma en que se lo contemple, no es el No-Ser, sino solamente lo que podríamos llamar uno de sus aspectos, es decir, una de las posibilidades en él contenidas y que son distintas a las comprendidas en el Ser, y por tanto al margen de éste incluso considerado en su totalidad, lo que demuestra claramente una vez más que el Ser no es infinito. Por otra parte, cuando decimos que tal posibilidad constituye un aspecto del No-Ser, es preciso reparar en que no puede ser concebida de modo distinto; modo éste que se aplica exclusivamente a la manifestación; y ello explica por qué, aún pudiendo concebir efectivamente la posibilidad del vacío u otra posibilidad del mismo orden, no podemos dar más que una expresión absolutamente negativa de él; esta observación, generalizable a todo lo que se relaciona con el No-Ser, viene de nuevo a justificar la utilización que de este término hacemos (7).

Consideraciones semejantes podrían, pues, aplicarse a cualquier otra posibilidad de no-manifestación; podríamos tomar otro ejemplo, como el silencio, pero la aplicación sería demasiado fácil como para que valga la pena insistir en ello. Nos limitaremos, por tanto, a observar lo siguiente: así como el No-Ser, o lo no-manifestado, comprende o envuelve al Ser, o principio de la manifestación, el silencio contiene en sí mismo el principio de la palabra; en otros términos, lo mismo que la Unidad (el Ser) no es más que el Cero metafísico (el No-Ser) afirmado, la palabra no es más que el silencio expresado; pero, inversamente, el Cero metafísico, al ser la unidad no afirmada, es a su vez algo más (e incluso infinitamente más), lo mismo que el silencio, que es un aspecto del Cero metafísico en el sentido acabamos de precisar, no es simplemente la palabra no-expresada, pues es preciso considerar como incluido en él todo lo que es inexpresable, es decir, no susceptible de manifestación (pues quien dice expresión, dice manifestación, e incluso manifestación formal) ni por tanto de determinación en modo distintivo (8). La relación así establecida entre el silencio (no-manifestado) y la palabra (manifestada) muestra cómo es posible concebir posibilidades de no-manifestación que corresponden, por transposición analógica, a ciertas posibilidades de manifestación (9) sin pretender con ello de ninguna manera, tampoco ahora, introducir en el No-Ser, una distinción efectiva que no podría encontrarse allí, puesto que la existencia en modo distintivo (que es la

existencia en el sentido propio de la palabra) es esencialmente inherente a las condiciones de la manifestación (no siendo forzosamente aquí "modo distintivo" sinónimo, en todos los casos, de "modo individual", e implicando ésta última expresión de forma especial la distinción formal) (10).

NOTAS:

(1). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XV.

(2). Debe quedar bien claro que cuando decimos "transitorio" no nos referimos exclusivamente, ni siquiera principalmente, a la sucesión temporal, pues ella sólo es aplicable a un modo específico de la manifestación.

(3). Sobre la continuidad de los estados del ser, véase *Le Symbolisme de la Croix,* caps. XV y XIX. -Lo que acabamos de decir debe poner de relieve que los pretendidos principios de la "conservación de la materia" y de la "conservación de la energía", cualquiera sea la forma en que se los exprese, no son en realidad más que simples leyes físicas completamente relativas y aproximativas y que, en el interior mismo del dominio específico al que se aplican, no pueden ser verdaderas más que bajo ciertas condiciones restrictivas, condiciones que subsistirían todavía, *mutatis mutandis,* si se quisiera hacerlas extensibles, mediante una conveniente transposición de los términos, a todo el dominio de la manifestación. Los físicos están por otra parte obligados a reconocer que de alguna forma no se trata más que de "casos limites", en el sentido de que tales leyes no serían rigurosamente aplicables más que a lo que ellos denominan "sistemas cerrados", es decir, a algo que de hecho ni existe ni puede existir, pues es imposible concretar, y ni siquiera concebir, en el sistema de la manifestación, un conjunto que esté completamente aislado del resto sin comunicación ni intercambio de ninguna clase con lo que permanece fuera de él; una solución de continuidad tal sería una verdadera laguna en la manifestación, siendo este conjunto en relación al resto como si no existiera.

(4). Esto es lo que pretenden especialmente los atomistas.

(5). La concepción de un "espacio vacío" es contradictoria, lo que, dicho sea de paso, constituye una prueba suficiente de la realidad del elemento etéreo *(Akâsha),* contrariamente a la teoría de las diversas escuelas que, en la India y en Grecia, no admitían más que cuatro elementos corporales.

(6). Sobre el vacío y sus relaciones con la extensión, véase también *Le Symbolisme de la Croix,* cap. IV.

(7). *V*éase *Tao-te-King,* cap. XIV.

(8). Es lo inexpresable (y no lo incomprensible como vulgarmente se cree) lo que primitivamente designaba la palabra "misterio", pues en griego, μυστηριον (MYSTERION) deriva de μυειν (MYEIN), que significa "callarse", "estar en silencio". Con la misma raíz verbal *mu* (de donde procede el latín *mutus,* ("mudo") se relaciona también la palabra μυθος (MYTHOS), "mito", que antes de ser deformada en su sentido hasta llegar a designar simplemente un relato designaba lo que no siendo susceptible de ser directamente expresado, no podía ser más que sugerido por una representación simbólica, ya fuese verbal o gráfica.

(9). De la misma forma se podrían tomar en consideración las tinieblas, en un sentido superior, como lo que está más allá de la manifestación luminosa, mientras que en su sentido inferior y más habitual son simplemente, en lo manifestado, la ausencia o privación de luz, es decir, algo puramente negativo; efectivamente, el color negro se relaciona simbólicamente con este doble significado.

(10). Se podrá advertir que las dos posibilidades de no-manifestación a que nos hemos referido corresponden al "Abismo" (βυθος, BYTHOS) y al "Silencio" (Σιγη, SIGÉ) de ciertas escuelas de gnosticismo alejandrino, y que son, en efecto, aspectos del No-Ser.

Capítulo IV: FUNDAMENTO DE LA TEORÍA DE LOS ESTADOS MÚLTIPLES

Lo expuesto en los capítulos precedentes contiene en toda su universalidad el fundamento de la teoría de los estados múltiples; un ser cualquiera considerado en su totalidad debe conllevar, al menos virtualmente, estados de manifestación y estados de no-manifestación, pues sólo en este sentido se puede hablar verdaderamente de "totalidad"; de otra forma sólo se estará en presencia de algo incompleto y fragmentario que no puede constituir realmente el ser total (1). Sólo la no-manifestación -hemos dicho anteriormente- posee un carácter de permanencia absoluta; es pues de la no-manifestación de donde la manifestación, en su condición transitoria, extrae toda su realidad; y de ahí que el No-Ser, lejos de ser la "nada", sea exactamente todo lo contrario, a condición de aceptar que la "nada" pueda tener un contrario, lo que de hecho significaría cierto grado de "positividad" cuando en realidad la "nada" no es más que "negatividad absoluta", es decir, pura imposibilidad (2).

Aclarado este punto, se deduce de ello que son esencialmente los estados de no-manifestación los que aseguran al ser la permanencia y la identidad; y al margen de estos estados, es decir, si no se considera al ser más que en la manifestación sin ponerlo en relación con su principio no manifestado, esta permanencia y esta identidad sólo podrán ser ilusorias, pues el dominio de la manifestación es propiamente el dominio de lo transitorio y de lo múltiple, lo que implica continuas e indefinidas modificaciones. Desde esta perspectiva se comprenderá fácilmente lo que habría que pensar desde el punto de vista metafísico de la pretendida unidad del "yo", es decir del ser individual, tan crucial en la psicología occidental y "profana": por un lado, es una unidad fragmentaria puesto que no se refiere más que a una parte del ser, a uno de sus estados considerado aislada y arbitrariamente entre una *indefinidad* de ellos (y aún este estado está lejos, ordinariamente, de ser examinado en su *integralidad);* por otra parte, esta unidad, al no ser considerada más que en el estado específico en que se encuentra, es todavía completamente relativa, pues este estado se compone de una *indefinidad* de modificaciones diversas y posee tanta menos realidad cuanto que se hace abstracción del principio trascendente (el "Sí" o la personalidad) que es lo único que verdaderamente podría conferírsela manteniendo la identidad del ser de forma permanente a través de todas estas modificaciones.

Los estados de no-manifestación pertenecen al dominio del No-Ser y los estados de manifestación al dominio del Ser considerado en su *integralidad;* podemos decir también que éstos últimos corresponden a los diferentes grados de Existencia y que no son otra cosa que los diferentes modos, en multiplicidad indefinida, de la manifestación universal. Para establecer una clara distinción entre Ser y Existencia debemos, como ya hemos dicho, considerar el Ser como principio mismo de la manifestación; la Existencia universal será entonces la manifestación integral del conjunto de posibilidades que el Ser comporta -que son todas las posibilidades de manifestación- lo que implica el desarrollo efectivo de dichas posibilidades en modo condicionado. Así pues, el Ser envuelve la Existencia y es metafísicamente superior a ésta al ser su principio; por consiguiente, la Existencia no es idéntica al Ser, pues a éste corresponde un menor grado de determinación y, en consecuencia, un mayor grado de universalidad (3).

Si bien la Existencia es esencialmente única, puesto que el Ser en sí mismo es uno, no por ello deja de comprender en sí la multiplicidad indefinida de los modos de la manifestación: los comprende igualmente a todos por el hecho de que todos son igualmente posibles, posibilidad que implica el que cada uno de ellos deba realizarse según las condiciones que le son propias. Como señalábamos en otro lugar al hablar de esta "unicidad de la Existencia" (en árabe *Wahdatul-wujûd)* al hilo de las aportaciones del esoterismo islámico (4), resulta de lo dicho que la Existencia en su "unicidad" lleva implícita una *indefinidad* de grados, correspondientes a todos los modos de la manifestación universal (que, en el fondo, es lo mismo que la Existencia); y esta indefinida multiplicidad de grados de la Existencia implica correlativamente, para cualquier ser considerado en el dominio total de dicha Existencia, una multiplicidad igualmente indefinida de posibles estados de manifestación, cada uno de los cuales debe realizarse en un grado determinado de la Existencia universal. Un estado de ser es entonces el desarrollo de una posibilidad particular comprendida en un determinado grado, estando definido este grado por las condiciones a que está sometida la citada posibilidad, en tanto se la considere en su realización en el dominio de la manifestación (5).

De esta forma, cada estado de manifestación de un ser corresponde a un grado de la Existencia y este estado comporta además modalidades diversas según las diferentes combinaciones de condiciones de que es susceptible un mismo modo general de

manifestación; en fin, cada modalidad comprende en sí misma una serie indefinida de modificaciones secundarias y elementales. Por ejemplo, si consideramos el ser en este estado particular que es la individualidad humana, la parte corporal de esta individualidad no es más que una de sus modalidades y esta modalidad no es determinada por una condición específica de existencias, sino por un conjunto de condiciones que delimitan sus posibilidades, siendo la reunión de estas condiciones lo que define el mundo sensible o corporal (6). Como ya hemos indicado (7), cada una de estas condiciones, aisladamente considerada de las demás, puede extenderse más allá del dominio de esta modalidad y -bien sea por su propia extensión, bien por su combinación con condiciones diferentes- constituir entonces los dominios de otras modalidades que forman parte de la misma individualidad integral. Por otra parte, cada modalidad debe ser considerada como susceptible de desenvolverse en el transcurso de un determinado ciclo de manifestación y, para la modalidad corporal en particular, las modificaciones secundarias que este desarrollo lleva consigo serán la totalidad de los momentos de su existencia (considerándola bajo el aspecto de la sucesión temporal), o lo que es lo mismo, todos los actos y todos los gestos, cualesquiera que sean, que realizará en el curso de esta existencia (8).

Es casi superfluo insistir sobre el escaso lugar que ocupa el "yo" individual en la totalidad del ser (9), pues, incluso en toda la extensión que puede adquirir cuando se lo examina en su totalidad (y no solamente en una modalidad particular como es la modalidad corporal), no constituye sino un estado como los otros -y entre una *indefinidad* de ellos- y esto aún cuando nos limitemos a considerar solamente los estados de manifestación; si bien, por otra parte, éstos son desde el punto de vista metafísico los menos importantes en el ser total, por las razones anteriormente expuestas (10).

Existen otros estados de manifestación, aparte de la individualidad humana, que pueden ser igualmente estados individuales (es decir, formales), mientras que otros son estados no-individuales (o informales) estando determinada la naturaleza de cada uno -así como su lugar en el conjunto jerárquicamente organizado del ser- por las condiciones que le son propias, puesto que se trata siempre de estados condicionados; por el hecho mismo de ser manifestados; En cuanto a los estados de no-manifestación, es evidente que no estando sometidos a la forma, como tampoco a ninguna otra condición de un modo cualquiera de existencia manifestada, son esencialmente extra-individuales; podemos decir que constituyen lo que de verdaderamente universal hay en cada ser y, por tanto, aquello por lo que todo ser se vincula en todo lo que es a su principio metafísico y trascendente, vínculo sin el cual no habría mas que una existencia absolutamente contingente y en el fondo completamente ilusoria.

NOTAS:

(1). Como indicamos al principio, si se quiere hablar del ser total, es preciso, aunque en rigor este término no le sea aplicable, llamarle analógicamente "un ser", a falta de otro más adecuado.

(2). La "nada" no se opone pues al Ser, en contra de lo que habitualmente se dice; es a la Posibilidad a lo que se opondría, si pudiera entrar como término real en una oposición cualquiera; pero no es así: nada puede oponerse a la Posibilidad, lo que se comprende sin dificultad puesto que la Posibilidad es, en realidad, idéntica al Infinito.

(3). Recordamos una vez más que "existir", en la acepción etimológica de la palabra (del latín *ex-stare),* significa propiamente ser dependiente o condicionado; es pues, en suma, no tener en sí mismo su propio principio o razón suficiente, lo que sin duda es el caso de la manifestación, tal como lo expondremos a continuación al definir la contingencia de una forma más precisa.

(4). *Le Symbolisme de la Croix,* cap. I.

(5). Es necesaria esta restricción, puesto que, en su esencia no-manifestada, esta misma posibilidad no puede evidentemente estar sometida a tales condiciones.

(6). Es esto lo que la doctrina hindú designa con el nombre de manifestación burda; en ocasiones, también se le da el nombre de "mundo físico", pero esta expresión es equívoca y, si bien puede justificarse por el sentido moderno de la palabra "físico", que, en efecto, no se aplica más que a lo concerniente a las cualidades sensibles, creemos que sería más oportuno preservar para esta palabra su sentido antiguo y etimológico (de φυσις, FISIS, "naturaleza"); así entendida, la manifestación sutil no es menos "física" que la manifestación burda, pues la "naturaleza", es decir, hablando con propiedad, el dominio del "devenir", es en realidad idéntico a la manifestación universal en su conjunto.

(7). *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XI

(8). *ibid,* cap. XII

(9). *ibid,* cap. XXVII

(10). Se podría, pues, decir que el "yo" con toda las prolongaciones de que es susceptible, tiene una importancia incomparablemente menor de la que le atribuyen los modernos psicólogos y filósofos occidentales, aun teniendo posibilidades indefinidamente más amplias de lo que ellos creen, posibilidades que ni siquiera llegan a imaginar (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. II y también lo que más adelante expondremos sobre la consciencia individual).

Capítulo V: RELACIONES DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD

En el No-Ser no puede hablarse de una multiplicidad de estados, ya que es esencialmente el dominio de la indiferencia e incluso de lo incondicionado: lo incondicionado no puede estar sometido a las determinaciones de lo uno y lo múltiple y lo indiferenciado no puede existir de modo distintivo. No obstante, si hablamos de estados de no-manifestación no es con objeto de establecer algo semejante a una simetría expresiva con los estados de manifestación, lo que sería injustificado y a todas luces artificial, sino porque nos vemos forzados a introducir de alguna forma esta distinción, sin la cual nos resultaría de todo punto imposible hablar de este tema; ahora bien, debemos ser perfectamente conscientes de que esta distinción no existe en sí, de que somos nosotros quienes le otorgamos su existencia completamente relativa; pues solamente así podemos analizar lo que hemos denominado aspectos del No-Ser, advirtiendo no obstante todo cuanto de impropio e inadecuado tiene tal expresión. En el No-Ser no hay multiplicidad y, en rigor, tampoco unidad, pues el No-Ser es el Cero metafísico, al que nos vemos obligados a atribuir un nombre para poder hablar de el, y es lógicamente anterior a la unidad; ésta es la razón de que la doctrina hindú hable únicamente de "no-dualidad" *(advaita),* lo que debe relacionarse con lo que precedentemente dijimos sobre la utilización de términos de forma negativa.

Es esencial recalcar que el Cero metafísico no está relacionado con el cero matemático, que no es más que el signo de lo que podría llamarse una nada de cantidad, y que el Infinito verdadero tampoco lo está con lo simplemente indefinido, es decir, con la cantidad indefinidamente creciente o decreciente (1); y esta ausencia de relaciones -si puede expresarse así- es exactamente del mismo orden en uno y otro caso, con la reserva, empero, de que el Cero metafísico no es más que un aspecto del Infinito; al menos, nos está permitido considerarlo como tal en tanto contiene en principio a la unidad y, por consiguiente, a todo lo demás. En efecto, la unidad primordial no es otra cosa que el Cero afirmado, o, en otros términos, el Ser universal que esta unidad es, es el No-Ser afirmado en la medida que tal afirmación sea posible, lo que supone ya una primera determinación, pues no es sino la más universal de todas las afirmaciones definidas y, por tanto, condicionadas; y esta primera determinación, previa a toda manifestación y a toda particularización (incluida la polarización en "esencia" y "substancia" que es la primera dualidad y, como tal, el punto de partida de toda multiplicidad) contiene en principio todas las demás determinaciones o afirmaciones distintivas -correspondientes a todas las posibilidades de manifestación- lo que equivale a decir que la unidad, desde el momento que es afirmada, contiene en principio a la multiplicidad o que ella misma es el principio inmediato de dicha multiplicidad (2).

Se pregunta con frecuencia, y bastante vanamente, cómo la multiplicidad puede surgir de la unidad, sin advertir que el problema así formulado no tiene respuesta por la simple razón de estar mal planteado y de no corresponder, bajo esta forma, a ninguna realidad; en efecto, la multiplicidad no surge de la unidad, como tampoco la unidad surge del Cero metafísico; o como tampoco surge cosa alguna del Todo universal o como ninguna posibilidad puede encontrarse fuera del Infinito o de la Posibilidad total (3). La multiplicidad está comprendida en la unidad primordial y no deja de estar comprendida en ella por el hecho de desarrollarse en modo manifestado; esta multiplicidad es la de las posibilidades de manifestación y no puede concebirse de otra forma que así, pues es la manifestación lo que implica la existencia distintiva; por otra parte, puesto que se trata de posibilidades, es necesario que éstas existan en la manera que está implícita en su propia naturaleza. Así, el principio de la manifestación universal, aunque siendo uno, y siendo incluso la unidad en sí, contiene necesariamente la multiplicidad; y ésta en todos sus desarrollos indefinidos y realizándose indefinidamente según una *indefinidad* de direcciones (4) procede enteramente de la unidad primordial en la que siempre permanece comprendida, y que no puede verse en modo alguno afectada o modificada por la existencia en su seno de la multiplicidad, pues evidentemente no podría dejar de ser ella misma por un efecto de su propia naturaleza, y es precisamente en tanto que unidad que implica esencialmente las posibilidades múltiples de las que estamos hablando. Es por tanto en la unidad misma donde existe la multiplicidad y puesto que ésta no afecta a la unidad, no puede tener sino una existencia contingente en relación a ella; podemos decir, pues, que la existencia, en tanto no se la relaciona con la unidad tal como acabamos de hacer, es puramente ilusoria; es sólo la unidad la que siendo su principio le confiere toda la realidad de que es susceptible; y la unidad, a su vez, no es un principio absoluto y que se baste a sí mismo, sino que es del Cero metafísico de donde extrae su propia realidad.

El Ser, al no ser más que la primera afirmación, la determinación más primordial, no es el principio supremo de todas las cosas; no es, repitámoslo, más que el principio de la manifestación, y se aprecia aquí hasta qué punto es una restricción la pretensión de reducir la metafísica a una mera "ontología"; hacer así abstracción del No-Ser significa excluir todo lo que es más verdadera y puramente metafísico. Señalada esta circunstancia, concluiremos así en lo que concierne al punto que acabamos de tratar: el Ser es uno en sí mismo y, consiguientemente, la Existencia universal, que es la manifestación integral de sus posibilidades, es única en su esencia y naturaleza íntima; pero ni la unidad del Ser ni la "unicidad" de la Existencia excluyen la multiplicidad de formas de la manifestación y de ahí la *indefinidad* de grados de la Existencia, en el orden general y cósmico, y la de los estados del Ser, en el orden de las existencias particulares (5). La consideración de los estados múltiples no entra en contradicción, por tanto, con la unidad del Ser, como tampoco con la "unicidad" de la Existencia fundamentada en aquella unidad, pues ni la una ni la otra son afectadas en nada por la multiplicidad; y de ahí resulta que, en todo el dominio del Ser, la constatación de la multiplicidad, lejos de contradecir la afirmación de la unidad o de oponerse a ella de alguna forma, encuentra ahí precisamente el único fundamento válido que pueda dársele, tanto lógica como metafísicamente.

NOTAS:

(1). Estos dos casos de lo indefinidamente creciente y lo indefinidamente decreciente son lo que en realidad corresponde a lo que Pascal ha llamado tan impropiamente "los dos infinitos" (véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXIX); conviene insistir sobre el hecho de que ni el uno ni el otro nos hacen salir en modo alguno del dominio cuantitativo.

(2). Recordemos una vez más, pues nunca se insistirá bastante en ello, que la unidad que aquí consideramos es la unidad metafísica o "trascendental", que se aplica al Ser universal como atributo "coextensivo" a aquél, para emplear el lenguaje de los lógicos (si bien la noción de "extensión" y la de "comprensión" que le es correlativa no sean ya propiamente aplicables más allá de las categorías o de los géneros más generales, es decir, cuando se pasa de lo general a lo universal) y que, como tal, difiere esencialmente de la unidad matemática o numérica, aplicable sólo al terreno cuantitativo; lo mismo sucede para la multiplicidad, según la observación que ya hemos hecho anteriormente en diversas ocasiones. Hay solamente analogía, no identidad ni siquiera similitud, entre las nociones metafísicas de las que hablamos y las nociones matemáticas correspondientes; la designación de unas y otras mediante términos comunes no expresa en realidad nada más que dicha analogía.

(3). Por tal razón pensarnos que debería evitarse, siempre que sea posible, la utilización de un término como "emanación", que evoca una idea o mejor, una imagen falsa: la de una "salida" fuera del Principio.

(4). Es evidente que la palabra "direcciones", tomada de la consideración de las posibilidades espaciales, debe ser entendida aquí de manera simbólica, pues, en sentido literal, no se aplicará más que a una ínfima parte de las posibilidades de manifestación; el sentido que ahora le damos está en conformidad con todo lo que ya expusimos en *Le Symbolisme de la Croix.*

(5). No decimos "individuales", pues en lo que aquí tratamos quedan comprendidos igualmente los estados de manifestación informal, que son supra-individuales.

Capítulo VI: CONSIDERACIONES ANALÓGICAS DERIVADAS DEL ESTUDIO DEL ESTADO DE SUEÑO CON SUEÑOS

Dejamos ahora el punto de vista puramente metafísico en el que nos hemos situado en el capítulo precedente, para abordar la cuestión de las relaciones entre unidad y multiplicidad, pues seguramente la naturaleza de tales relaciones podrá ser mejor comprendida por medio de consideraciones analógicas, traídas aquí a título de ejemplo, o mejor de "ilustración" -si se nos permite usar este término (1)- y que aclararán en qué sentido y en que medida podemos decir que la existencia de la multiplicidad es ilusoria en relación a la unidad, aunque teniendo siempre -quede claro- tanta realidad como su naturaleza comporta. Basaremos estas consideraciones de carácter más particular en el estudio del estado de sueño con sueños, que es una de las modalidades de manifestación del ser humano, correspondiente a la parte sutil (es decir, no corporal) de su individualidad y en la que genera un mundo que procede íntegramente de sí mismo y cuyos objetos consisten de manera exclusiva en concepciones mentales (por oposición a las percepciones sensibles del estado de vigilia), es decir en combinaciones de ideas revestidas de formas sutiles, formas que, por otra parte, dependen substancialmente de la forma sutil del propio individuo y del que los objetos ideales del soñar no son, en suma, sino otras tantas modificaciones accidentales y secundarias (2).
El hombre en el estado de sueño con sueños se sitúa en un mundo enteramente imaginado por él (3), todos cuyos elementos son, consecuentemente, extraídos de sí mismo, de su propia individualidad más o menos extendida (en sus modalidades extracorporales) como otras tantas "formas ilusorias" *(mâyâvirûpa)* (4), y esto aún cuando no posea actualmente una conciencia clara y distintiva de ello. Cualquiera que sea el punto de partida interior o exterior -pudiendo ser muy diferente según los casos- que confiere al sueño una determinada dirección, los acontecimientos que se despliegan no pueden ser más que el resultado de una combinación de elementos contenidos, al menos potencialmente y en tanto que susceptibles de un determinado género de realización, en la comprensión integral del individuo; y si estos elementos, que son modificaciones del individuo, son indefinidos en su número, la variedad de combinaciones posibles es igualmente indefinida. El soñar, en efecto, debe ser considerado como un modo de realización para aquellas posibilidades que perteneciendo al dominio de la individualidad humana no son susceptibles, por una u otra razón, de realizarse en modo corporal; tales son, por ejemplo, las formas de seres pertenecientes al mismo mundo que el hombre pero distintas a éste, formas que el ser humano posee virtualmente en sí mismo en razón de la posición central que ocupa en este mundo (5*).* Evidentemente, estas formas no pueden ser realizadas por el ser humano más que en el estado sutil y los sueños constituyen el medio más corriente -más normal, podríamos decir- de cuantos le posibilitan la identificación con otros seres, sin dejar por ello de ser él mismo en ningún momento, como indica este texto taoísta: "Hace mucho tiempo -cuenta Chuang-tsé- una noche, fui una mariposa que revoloteaba contenta de su suerte; después me desperté siendo Chuang-tsé. ¿Quién soy yo en realidad? ¿Una mariposa que sueña que es Chuang-tsé o Chuang-tsé que se imagina que fue una mariposa? ¿Se trata de dos individuos reales? ¿Ha habido una transformación real de un individuo en otro? Ni lo primero ni lo segundo; ha habido dos modificaciones irreales del ser único, de la norma universal en la que todos los seres en todos sus estados son uno" (6).
Si el individuo que sueña toma parte activa en los acontecimientos que se desarrollan en el transcurso del sueño por efecto de su facultad imaginativa, es decir, si desempeña una función determinada en la modalidad extra-corporal de su ser que corresponde actualmente al estado de su consciencia (7) claramente manifestada, o a lo que podríamos llamar la zona central de esta consciencia, no por ello podemos negar que simultáneamente todas las demás funciones son igualmente "activadas" por él, ya sea en otras modalidades, ya sea, cuando menos, en diferentes modificaciones secundarias de la misma modalidad, pertenecientes también a su consciencia individual, si no en su estado actual y limitado de manifestación en tanto que consciencia, sí al menos en alguna de sus posibilidades de manifestación, las cuales, en su conjunto, abarcan un campo indefinidamente más amplio. Naturalmente, todas estas funciones aparecen como secundarias en relación a la que para el individuo es la principal, es decir, aquella en la que su consciencia actual está directamente interesada, y puesto que todos los elementos del sueño no existen sino por él, puede afirmarse que no son reales sino en tanto participan de su propia existencia: es él mismo quien los realiza como otras tantas modificaciones de sí mismo y sin dejar por ello de ser él mismo, independientemente de las citadas modificaciones que no afectan en absoluto a lo que constituye la esencia propia de su individualidad. Es más, si el individuo es consciente de que sueña, es decir, de que todos los

acontecimientos que se despliegan en ese estado no poseen verdaderamente más realidad que la que él mismo les otorga, no se verá en modo alguno afectado por ellos, aunque sea al mismo tiempo actor y espectador, y precisamente porque no dejará de ser espectador para convertirse en actor, no estando ya separadas concepción y realización por su consciencia individual, toda vez que ésta haya alcanzado un grado de desarrollo suficiente para abarcar sintéticamente todas las modificaciones actuales de la individualidad. Aun no siendo así, las mismas modificaciones pueden todavía realizarse, pero, al no establecer ya la conciencia una relación directa entre la realización y la concepción -siendo aquélla un efecto de ésta- el individuo es inducido a atribuir a los acontecimientos una realidad exterior a sí mismo y en la medida que se la atribuye de manera efectiva se ve sumido en una ilusión cuya causa está en él, ilusión que consiste en separar la multiplicidad de estos acontecimientos de lo que es su principio inmediato, es decir, de su propia unidad individual (8).

Es éste un ejemplo muy claro de una multiplicidad existente en una unidad sin que ésta se vea afectada por aquélla; aún cuando la unidad que consideramos no sea más que una unidad completamente relativa, la de un individuo, no por eso deja de jugar en relación a la multiplicidad un papel análogo al de la verdadera y primordial unidad con relación a la manifestación universal. Por lo demás, habríamos podido tomar otro ejemplo e incluso considerar desde este punto de vista la percepción en el estado de vigilia (9); pero el caso que hemos elegido tiene la ventaja de no dar pie a ninguna discusión a causa de las condiciones particulares del mundo del sueño, en el que el hombre se encuentra aislado de todas las cosas exteriores, o supuestamente exteriores (10), que constituyen el mundo sensible. Lo que confiere realidad al mundo de los sueños es únicamente la consciencia individual considerada en todo su desarrollo, en todas las posibilidades de manifestación que abarca; y, por otra parte, esta misma consciencia, así tomada en su conjunto, comprende este mundo del sueño al igual que todos los demás elementos de la manifestación individual, pertenecientes a una cualquiera de las modalidades contenidas en la extensión de la posibilidad individual.

Interesa subrayar ahora que, si queremos considerar analógicamente la manifestación universal, sólo podemos decir que así como la consciencia individual confiere realidad a este mundo específico que está constituido por todas sus modalidades posibles, hay también algo que confiere realidad al Universo manifestado, pero sin que sea en modo alguno legítimo hacer de este "algo" el equivalente a una facultad individual o a una condición especializada de existencia, lo que constituiría una concepción eminentemente antropomórfica y antimetafísica. Este algo no es, por consiguiente, ni la consciencia ni el pensamiento, sino algo de lo que la consciencia y el pensamiento no son sino modos particulares de manifestación; y si hay una *indefinidad* de tales modos posibles, que pueden ser considerados como otros tantos atributos directos o indirectos del Ser universal, análogos en cierta medida a lo que para el individuo son las funciones desempeñadas en el sueño por sus modalidades o modificaciones múltiples, y por las que no se ve afectado en su naturaleza íntima, no hay razón alguna para pretender reducir todos estos atributos a uno o varios de ellos, o, mejor dicho, no puede haber más que una y ésa no es otra que la tendencia sistematizadora que ya hemos denunciado como incompatible con la universalidad de la metafísica. Estos atributos, cualesquiera que sean, son únicamente aspectos diferentes del principio único que confiere realidad a toda la manifestación porque él es el Ser mismo y su diversidad no existe más que desde el punto de vista de la manifestación diferenciada y no desde el de su principio o del Ser en sí, que es la verdadera y primordial unidad. Esto es igualmente cierto para la distinción más universal que podemos hacer en el Ser, la de "esencia" y "sustancia", que son como los dos polos de toda manifestación; a *fortiori* vale también para aspectos mucho más particulares, es decir, más contingentes y de importancia secundaria (11): cualquiera sea el valor que puedan tomar a los ojos del individuo cuando éste los considera desde su punto de vista específico, no son propiamente hablando, más que simples "accidentes" en el Universo.

NOTAS:

(1). En efecto, no hay ejemplo posible, en el sentido estricto de esta palabra, en lo que concierne a las verdades metafísicas, puesto que por esencia son universales y no susceptibles de ninguna particularización, mientras que todo ejemplo es forzosamente de orden particular en un grado u otro.

(2). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XII.

(3). La palabra "imaginado" debe entenderse aquí en su sentido más exacto, pues el sueño es esencialmente una formación de imágenes.

(4). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta***,** cap. X.

(5). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. II.

(6). *Chuang-tsé*, cap. II.

(7). El término "*conscience*", utilizado repetidas veces por René Guénon a lo largo del texto, podría traducirse tanto por "consciencia" como por "conciencia". Con objeto de eliminar la subjetividad de la interpretación, los traductores han optado por utilizar en todos los casos la palabra "consciencia", por creer que, en la mayor parte de los casos, se ajusta mejor al concepto designado por Guénon con el término "*conscience*". Para una mayor clarificación sobre este punto, véase más adelante los capítulos VII, VIII y especialmente, XVI (N. del T.).

(8). Las mismas observaciones son igualmente válidas en el caso de las alucinaciones, en los que el error no consiste, como se dice de ordinario, en atribuir una realidad al objeto percibido, pues sería evidentemente imposible percibir algo que no existiera en alguna forma, sino más bien en atribuirle un modo de realidad distinto al que es verdaderamente el suyo: es, en suma, una confusión entre el orden de la manifestación sutil y el de la manifestación corporal.

(9). Leibniz ha definido la percepción como la "expresión de la multiplicidad en la unidad" *(multorum in uno expressio),* lo que es correcto, pero a condición de hacer las reservas que ya hemos indicado sobre la unidad que se puede atribuir a la "substancia individual" (véase *Le Symbolisme de la Croix***,** cap. III).

(10). Con esta restricción no pretendemos de ningún modo negar la exterioridad de los objetos sensibles, que es una consecuencia de su espacialidad; queremos solamente indicar que no entramos aquí en la cuestión del grado de realidad que pueda ser asignado a dicha exterioridad.

(11). Hacemos aquí especial alusión a la distinción entre "espíritu" y "materia", tal como la plantea, desde Descartes, toda la filosofía occidental, empeñada en querer abarcar con ello toda la realidad, sea en los dos términos de esta distinción, sea solamente en uno u otro de ellos y por encima de los cuales es incapaz de elevarse. (Véase *Introduction générale* a *l'étude des doctrines hindoues,* 2ª parte, cap. VIII). [Hay traducción al castellano: *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* Ed. LC, Buenos Aires, 1989, agotado].

Capítulo VII: LAS POSIBILIDADES DE LA CONSCIENCIA INDIVIDUAL

Lo que acabamos de decir respecto al estado de sueño con sueños nos lleva a formular algunas breves consideraciones de carácter general sobre las posibilidades que el ser humano conlleva dentro de los límites de su individualidad y, más particularmente, sobre las posibilidades de este estado individual considerado bajo el aspecto de la consciencia que constituye una de sus características principales. Bien entendido que no es el punto de vista psicológico el que pretendemos adoptar, aunque tal punto de vista pueda quedar definido precisamente por la consideración de la consciencia como característica inherente a ciertas categorías de fenómenos que se producen en el ser humano o, si se prefiere una forma más gráfica de hablar, como el "continente" de los citados fenómenos (1). La psicología no tiene que ocuparse de investigar lo que pueda haber en el fondo de la naturaleza de la consciencia, como tampoco la geometría investiga la naturaleza del espacio, que toma como premisa incontestable y al que contempla únicamente como continente de todas las formas que estudia. En otras palabras, la psicología no tiene por qué ocuparse de lo que podemos llamar "consciencia fenoménica", es decir, la consciencia considerada exclusivamente en sus relaciones con los fenómenos, excluyendo la pregunta de si es o no expresión de alguna realidad de otro orden que, por definición, no surge del terreno de lo psicológico (2).

Para nosotros, la consciencia representa algo muy distinto a lo que representa para la psicología: no constituye un estado de ser particular ni es tampoco el único carácter distintivo del estado individual humano; incluso en el estudio de este estado o, dicho con mayor precisión, de sus modalidades extra-corpóreas, no nos es posible admitir que se reduzca a un punto de vista más o menos semejante al de la psicología. La consciencia sería más bien una condición de la existencia en ciertos estados, aunque no estrictamente en el sentido en que podemos hablar, por ejemplo, de las condiciones de la existencia corporal; podríamos decir, de manera más exacta, por extraño que a primera vista pueda parecer, que es una "razón de ser" de los estados a que nos estamos refiriendo, pues la consciencia es manifiestamente aquello por lo que el ser individual participa de la inteligencia universal (el *Buddhi* de la doctrina hindú) (3); pero, naturalmente, es inherente a la facultad mental individual *(manas)* bajo su forma determinada (como *ahamkâra*) (4), y, por consiguiente, la misma participación del ser en la inteligencia universal puede traducirse en otros estados de modos muy diferentes. La consciencia, de la que no pretendemos dar aquí una definición exhaustiva -lo que sería sin duda bastante inútil (5)- es por tanto algo específico, sea en el estado humano, sea en otros estados individuales más o menos análogos a éste; por consiguiente, no es en modo alguno un principio universal y si, no obstante, es parte integrante y elemento necesario de la Existencia universal, es sólo en la misma medida que ocurre con todas las condiciones propias de cualquier estado de ser, sin que tenga a este respecto el menor privilegio, como tampoco lo tienen los estados a los que se refiere, en relación a otros estados (6).
A pesar de estas restricciones esenciales, la consciencia en el estado individual humano no es menos susceptible de extensión indefinida de lo que este estado en sí mismo pueda serlo; incluso en el hombre ordinario, es decir, en aquel que no ha desarrollado de manera especial sus modalidades extra-corpóreas, se extiende mucho más allá de lo que comúnmente se supone. Se admite de forma bastante general, es cierto, que la consciencia actualmente clara y diferenciada no es toda la consciencia, que no es sino una parte más o menos considerable de ella y que lo que deja detrás de si puede sobrepasarla en mucho en extensión y complejidad; pero si los psicólogos reconocen de buen grado la existencia de una "subconsciencia", si abusan incluso con frecuencia de ella como medio de explicación en exceso cómodo, haciendo encajar indistintamente en este concepto todo aquello que no saben dónde clasificar entre los fenómenos que estudian, siempre se han olvidado de considerar correlativamente la existencia de una “superconsciencia" (7), como si la consciencia no pudiera prolongarse tanto por arriba como por abajo, suponiendo que estas nociones relativas de "arriba" y "abajo" tengan aquí algún sentido, y es verosímil que deban tener alguno, al menos desde el particular punto de vista de los psicólogos. Observemos de paso que "subconsciencia" y "superconsciencia" no son en realidad, una y otra, más que simples prolongaciones de la consciencia, que no nos hacen salir en absoluto de su dominio integral y que, por consiguiente, no pueden en forma alguna ser identificadas con el "inconsciente", es decir, con lo que queda fuera de la consciencia, sino que, por el contrario, deben estar comprendidas en la noción integral de la consciencia individual.

En estas condiciones, la consciencia individual puede bastar para dar cuenta de todo lo que desde el punto de vista mental suceda en el dominio de la individualidad, sin necesidad de apelar a la grotesca hipótesis de una "pluralidad de consciencias", que algunos han llegado a entender en el sentido de un "polipsiquismo" literal. Es cierto que la "unidad del yo" tal como se la interpreta de ordinario es igualmente ilusoria; pero, si esto es así, es justamente por la pluralidad y la complejidad existentes en el seno mismo de la consciencia que se prolonga en modalidades, algunas de las cuales pueden ser muy lejanas u oscuras, como las que constituyen lo que podríamos llamar la "consciencia orgánica" (8), así como también la mayor parte de las que se manifiestan en el estado de sueño.
Por otra parte, la indefinida extensión de la consciencia hace completamente inútiles ciertas teorías extrañas que han aparecido en nuestra época y cuya imposibilidad metafísica es suficiente para refutarlas plenamente. No nos proponemos hablar aquí únicamente de hipótesis más o menos reencarnacionistas ni de todas aquellas que, implicando una limitación semejante de la Posibilidad universal, les son comparables y sobre las que ya tuvimos ocasión de manifestarnos de forma exhaustiva (9); consideremos de forma especial la hipótesis "transformista" que, por lo demás, ha perdido en la actualidad buena parte de la inmerecida credibilidad de que gozó durante cierto tiempo (10). Para precisar este punto sin extendernos demasiado, señalaremos que la pretendida ley del "paralelismo entre ontogenia y filogenia" que es uno de los postulados principales del "transformismo", supone, ante todo, la existencia de una "filogenia" o "filiación de la especie", lo que no es un hecho sino una hipótesis totalmente gratuita; el único hecho que podemos comprobar es la realización de ciertas formas orgánicas por parte del individuo en el curso de su desarrollo embrionario; y desde el momento que realiza tales formas de esta manera, no tiene necesidad ninguna de haberlas realizado con anterioridad en las así llamadas "existencias sucesivas", como tampoco es necesario que la especie a la que pertenece las haya realizado para él en el transcurso de un desarrollo en el que, en tanto que individuo, no habría podido tener participación alguna. Por otra parte, dejando a un lado las consideraciones embriológicas, la concepción de los estados múltiples nos permite considerar todos estos estados como simultáneamente existentes en un mismo ser y no corno necesaria y sucesivamente recorridos en el curso de una "descendencia" que pasaría no sólo de un ser a otro; sino también de una especie a otra (11). La unidad de la especie es, en cierto sentido, más verdadera y más esencial que la del individuo (12), lo que se opone a la realidad de una "descendencia" tal; por el contrario, el ser que, como individuo, pertenece a una especie determinada, no es, al mismo tiempo, menos independiente de esa especie en sus estados extraindividuales y puede incluso, sin ir tan lejos, tener vínculos estables con otras especies por simples prolongaciones de la individualidad. Por ejemplo, como ya hemos dicho anteriormente, el hombre que reviste una determinada forma en sueños, hace de dicha forma una modalidad secundaria de su propia individualidad y, por tanto, la realiza de manera efectiva según el único modo en que esta realización le resulta posible. Hay también, desde esta misma perspectiva, otras prolongaciones individuales de un orden bastante diferente y que presentan un carácter más bien orgánico; pero estos nos llevarían demasiado lejos y nos limitaremos a indicarlo de pasada (13). Por otra parte, en lo que se refiere a una refutación más completa y detallada de las teorías "transformistas", ésta debe ser vinculada de forma especial con el estudio de la naturaleza de la especie y de sus condiciones de existencia, estudio que por el momento no podemos abordar; pero lo que es preciso subrayar es que la simultaneidad de los estados múltiples es suficiente para demostrar la inutilidad de tales hipótesis, que son perfectamente insostenibles cuando se las examina desde el punto de vista metafísico y cuyo defecto de principio conduce necesariamente a la falsedad.
Insistimos de manera particular en la simultaneidad de los estados de ser, pues, incluso las modificaciones individuales, que se realizan de forma sucesiva en el orden de la manifestación, tendrían una existencia meramente ilusoria si no hubieran sido concebidas en principio como simultáneas. No sólo el "flujo de las formas" en lo manifestado es plenamente compatible, a condición de conservarle su carácter totalmente relativo y contingente, con la "permanente actualidad" de todas las cosas en lo no-manifestado, sino que, si no hubiera ahí algún principio de cambio, el cambio mismo, como ya hemos explicado en otras ocasiones, quedaría desprovisto de toda realidad.

NOTAS:

(1). La relación continente-contenido, tomada en su sentido literal, es una relación espacial; pero aquí no debe entenderse sino en forma figurada, pues aquello de lo que estamos hablando carece de extensión y no está situado en el espacio.

(2). Resulta de esto que la psicología, por más que algunos pretendan lo contrario, tiene exactamente el mismo carácter de relatividad que cualquier otra ciencia especial y contingente y no tiene relaciones con la metafísica; es preciso no olvidar que es una ciencia completamente moderna y "profana", sin ligazón con ninguna clase de conocimiento tradicional.

(3). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. VII.

(4). *Ibid.,* cap. VIII.

(5). Sucede, en efecto, que para cosas de las que cada uno tiene por sí mismo una noción suficientemente clara, como es el caso, la definición aparece algo más complejo y oscuro que lo definido.

(6). Sobre esta equivalencia de todos los estados desde el punto de vista del ser total véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXVII.

(7). Algunos psicólogos, no obstante, han empleado este término de "super-consciencia", pero sin entender por él otra cosa que la consciencia normal, clara y distinta, por oposición a la "subconsciencia"; en estas condiciones, no es más que un neologismo perfectamente inútil. Por el contrario, lo que nosotros entendemos aquí por "super-consciencia" es realmente simétrico a la "subconsciencia", en relación a la consciencia ordinaria, con lo que este término ya no admite una doble utilización.

(8). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVIII.

(9). Véase *L 'Erreur spirite,* 2ª parte, cap. VI; y también *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XV.

(10). El éxito de esta teoría fue debido, en buena parte, a razones que no tienen nada de "científico", sino que competen directamente a su carácter antitradicional; por las mismas razones es de prever que, aún cuando ningún biólogo serio crea ya en ella, subsistirá todavía largo tiempo en los manuales escolares y obras de vulgarización.

(11). Debe quedar bien claro que la posibilidad de cambio de especie no se aplica más que a las especies verdaderas, que no forzosamente coinciden con lo que se designa como tales en las clasificaciones de zoólogos y botánicos, que pueden tomar erróneamente por especies distintas lo que no son en realidad sino razas o variedades de una misma especie.

(12). Esta afirmación puede parecer bastante paradójica en un primer momento, pero queda suficientemente justificada cuando se considera el caso de los vegetales y el de ciertos animales inferiores, tales como pólipos y gusanos, en los que es casi imposible reconocer si nos encontramos en presencia de uno o de varios individuos y determinar en qué medida estos individuos son realmente distintos unos de otros, mientras que los límites de la especie, por el contrario, aparecen siempre con suficiente claridad.

(13). Véase *L 'Erreur spirite,* págs. 249-252.

Capítulo VIII: LA MENTE, ELEMENTO CARACTERÍSTICO DE LA INDIVIDUALIDAD HUMANA

Hemos dicho que la consciencia, entendida en su sentido más general, no puede ser considerada como rigurosamente propia del ser humano en cuanto tal, como algo susceptible de caracterizarle y diferenciarle del resto de los seres; hay, en efecto, incluso en el dominio de la manifestación corporal (que no representa sino una parte restringida del grado de la Existencia en que el ser humano se sitúa) y en el de la parte de la manifestación corporal que más inmediatamente nos rodea y que constituye la existencia terrestre, una multitud de seres que no pertenecen a la especie humana, pero que bajo muchos aspectos presentan, sin embargo, tanta similitud con ella que no nos es permitido suponerlos desprovistos de consciencia, aún cuando tomemos esta palabra en su sentido psicológico ordinario. Tal es, en uno u otro grado, el caso de todas las especies animales que de forma manifiesta testimonian la posesión de la consciencia; ha sido necesaria toda la ceguera propia del espíritu investigador para dar nacimiento a una teoría tan contraria a toda evidencia como es la teoría cartesiana de los "animales-máquina". Quizás fuera necesario ir más lejos todavía y considerar para los otros reinos orgánicos, si no para todos los seres del mundo corporal, la posibilidad de otras formas de consciencia distintas a la que aparece como más especialmente vinculada con la condición vital; pero esto en nada afecta a lo que ahora nos proponemos estudiar.
No obstante, entre todas las formas de que puede revestirse la consciencia, hay una que es propiamente humana, y esta forma determinada *(ahamkara* o "consciencia del yo") es inherente a la facultad que denominamos "mente", es decir, precisamente a ese "sentido interno" denominado *manas* en sánscrito y que es ciertamente la característica de la individualidad humana (1). Esta facultad es algo tan específico que, como ya hemos aclarado ampliamente en otras ocasiones, deber ser cuidadosamente distinguida del intelecto puro, debiendo ser contemplado éste, por el contrario y en razón de su universalidad, como existente en todos los seres y en todos los estados, cualesquiera puedan ser las modalidades a través de las cuales sea manifestada su existencia; y no habría que ver en la "mente" algo distinto de lo que en realidad es, es decir, y por emplear el lenguaje de los lógicos, una "diferencia específica" pura y simple, sin que su posesión pueda implicar por sí misma ninguna superioridad efectiva del hombre sobre los otros seres. En efecto, no podría plantearse la cuestión de superioridad o inferioridad de un determinado ser en relación a otros, sino en lo que con éstos tiene de común, lo que implica una diferencia de grado pero no de naturaleza, mientras que la "mente" es precisamente lo que de específico hay en el hombre, aquello que no tiene en común con los seres no-humanos y, por tanto, aquello a cuyo respecto no puede de ninguna manera ser comparado con ellos. Sin duda, el ser humano podrá ser considerado, en cierta medida, superior o inferior a otros seres desde uno u otro punto de vista (superioridad o inferioridad por lo demás siempre relativa); pero la mente, desde el momento en que se le otorga un carácter de "diferencia" en la definición del ser humano, jamás podrá proporcionar ninguna de comparación.
Para expresar la misma idea en otros términos, podemos retomar la definición aristotélica y escolástica del hombre como "animal racional": si así se le define y si consideramos al mismo tiempo la razón, o mejor, la "racionalidad", como aquello que los lógicos de la Edad Media llamaban *dlfferentia animalis,* es evidente que su presencia no puede constituir nada más que un simple carácter distintivo. En efecto, esta diferencia únicamente se aplica en el género animal para caracterizar a la especie humana y distinguirla esencialmente de las otras especies del mismo género; pero no a otros seres que no pertenezcan a dicho género, de forma que éstos (los ángeles, por ejemplo) no pueden en ningún caso ser considerados como "racionales", y tal distinción viene a indicar únicamente que su naturaleza es diferente a la del hombre, sin implicar de ninguna manera inferioridad alguna en relación a éste (2). Por otra parte, debe quedar claro que la definición a que acabamos de referirnos sólo se aplica al hombre en cuanto ser individual, pues es únicamente en cuanto tal que podemos considerarlo como perteneciente al género animal (3); y es en tanto ser individual que el hombre está caracterizado por la razón, o mejor, por la "mente", incluyendo en este término más extenso a la razón propiamente dicha, que es uno de sus aspectos y, sin duda, el principal.

Cuando decimos al hablar de la "mente", o de la razón, o, lo que viene a ser más o menos lo mismo, del pensamiento en su modo humano, que son facultades individuales, es obvio que es necesario entender por ello, no las facultades que serían propias de un individuo con exclusión de

los otros, o que serían esencial y radicalmente diferentes en cada individuo (lo que en el fondo sería lo mismo, pues ya no se podría decir que son las mismas facultades, de forma que no se trataría sino de una identificación puramente verbal), sino las facultades que pertenecen a los individuos en cuanto tales y que dejarían de tener razón de ser si se las considerara al margen de un determinado estado individual y de las consideraciones particulares que definieran la existencia de ese estado. En este sentido, la razón, por ejemplo, es propiamente una facultad humana individual, pues si bien es cierto que en el fondo, en su esencia, es común a todos los hombres (sin lo cual no podría evidentemente servir para definir la naturaleza humana) y que no difiere de un individuo a otro más que en su aplicación y en sus modalidades secundarias, no por ello pertenece menos a los hombres en tanto que individuos, y sólo en tanto que individuos, puesto que es justamente característica de la individualidad humana, y será conveniente no perder de vista que es sólo por medio de una transposición puramente analógica como podemos legítimamente establecer de alguna manera su correspondencia en lo universal. Por tanto, e insistimos en ello para evitar toda posible confusión (confusión que se ve facilitada por las concepciones "racionalistas" del Occidente moderno), si se toma la palabra "razón" a la vez en sentido universal y en sentido individual, debe tenerse siempre buen cuidado de subrayar que esta doble utilización de un mismo término (que en rigor debería ser evitada) no es más que la indicación de una simple analogía que expresa la refracción de un principio universal (que no es otro que *Buddhi)* en el orden mental humano (4). Es sólo en virtud de esta analogía, que no supone en grado alguno una identificación, como podemos, en cierto sentido y siempre con la reserva precedentemente señalada denominar igualmente "razón" a lo que en lo universal corresponde, por conveniente transposición, a la razón humana o, en otras palabras, a aquello de lo cual la razón es expresión, como traducción y manifestación, en modo individualizado (5). Así pues, los principios fundamentales del conocimiento, aún considerados como expresión de alguna forma de "razón universal" entendida en el sentido del *Logos* platónico y alejandrino, no por ello dejan de sobrepasar más allá de toda medida el dominio particular de la razón individual, que es exclusivamente una facultad de conocimiento distintivo y discursivo (6), y a la que se imponen como elementos de orden trascendente condicionando así necesariamente toda actividad mental. Esto resulta evidente una vez se advierte que estos principios no presuponen ninguna existencia particular, sino que son, por el contrario, lógicamente presupuestos como premisas, cuando menos implícitas, de toda afirmación verdadera de orden contingente. Podemos también decir que estos principios, que en razón de su universalidad, rigen toda posible lógica, tienen al mismo tiempo, o mejor, ante todo, un alcance que se extiende más allá del campo de la lógica, pues ésta, al menos en su acepción habitual y filosófica (7), no es ni puede ser más que una aplicación más o menos consciente de los principios universales a las condiciones particulares del entendimiento humano individualizado (8).
Estas precisiones, aún cuando se apartan ligeramente del tema principal de nuestro estudio, nos han parecido necesarias para dar a entender correctamente en qué sentido decimos que la "mente" es una facultad o propiedad del individuo como tal y que esta propiedad representa el elemento esencialmente característico del estado humano. Es con toda intención que al hablar de "facultad" dejamos a este término una acepción bastante vaga e indeterminada; es así susceptible de una aplicación más general, en casos en los que ninguna ventaja se derivaría del hecho de reemplazarlo por cualquier otra palabra más específica y más claramente definida.

En lo que se refiere a la distinción esencial entre la "mente" y el intelecto puro, recordaremos solamente lo siguiente: en el paso de lo universal a lo individual, el intelecto produce la consciencia, pero siendo ésta de orden individual, no es de ninguna manera idéntica al principio intelectual en sí mismo, aunque proceda de él de manera inmediata como resultante de la intersección de este principio con el dominio específico de ciertas condiciones de existencia, por las que se define la individualidad considerada (9). Por otra parte, es a la facultad mental, directamente unida a la consciencia, a la que pertenece propiamente el pensamiento individual, que es de orden formal (y según lo que acabamos de decir, incluimos ahí tanto la razón como la memoria y la imaginación) y que no es en absoluto inherente al intelecto trascendente *(Buddhi),* cuyos atributos son esencialmente informales (10). Ello muestra con claridad hasta qué punto esta facultad mental es en realidad algo restringido y especializado, siendo no obstante susceptible de desarrollar posibilidades indefinidas; es, pues,

a la vez mucho menos y mucho más de lo que pretenden las concepciones demasiado simplificadas, e incluso simplistas, tan en boga entre los psicólogos occidentales (11).

NOTAS:

(1). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. VIII.- Utilizamos el término "mente", con preferencia a cualquier otro, porque su raíz es la misma que la del sánscrito *manas,* que volvemos a encontrar en el latín *mens,* el inglés *mind,* etc.; por otra parte, las numerosas consideraciones lingüísticas que fácilmente pueden hacerse sobre esta raíz *man* o *men* y sobre los diversos significados de las palabras que forma, nos muestra que se trata de un elemento esencialmente característico del ser humano, pues con frecuencia sirve también para designarle, lo que implica que este ser queda suficientemente definido por la presencia del elemento en cuestión (véase *ibid.,* cap. I).

(2). Veremos más adelante que los estados "angélicos" son propiamente los estados supraindividuales de la manifestación, es decir, aquellos que pertenecen al dominio de la manifestación informal.

(3). Recordamos que la especie es esencialmente del orden de la manifestación individual, que es estrictamente inmanente a cierto grado definido de la Existencia universal y que, por consiguiente, el ser no le está ligado más que en su estado correspondiente a este grado.

(4). En el orden cósmico, la correspondiente refracción del mismo principio tiene su expresión en el *Manú* de la tradición hindú (véase *Introduction général a l'étude des doctrines hindoues, 3ª* parte, cap. V y *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. IV).

(5). De acuerdo a los filósofos escolásticos, debe efectuarse una transposición de este género cada vez que pasamos de los atributos de los seres creados a los atributos de los seres divinos, de manera que no es sino analógicamente como pueden aplicarse los mismos términos a unos y otros, y simplemente para indicar que en Dios reside el principio de todas las cualidades que se encuentran en el hombre o en cualquier otro ser, a condición, bien entendido, de que se trate de cualidades realmente positivas y no de aquellas que no siendo más que la consecuencia de una privación o limitación, no tienen más que una existencia puramente negativa, cualesquiera que sean las apariencias, estando consiguientemente desprovistas de principio.

(6). Conocimiento discursivo, en oposición a conocimiento intuitivo, es en el fondo sinónimo de conocimiento indirecto y mediato; no es pues más que un conocimiento completamente relativo, y en alguna medida por reflejo o participación; en razón de su carácter de exterioridad, que permite la subsistencia de la dualidad sujeto-objeto, no tendría en sí mismo la garantía de su verdad, sino que debe recibirla de principios que le sobrepasan y que pertenecen al orden del conocimiento intuitivo, es decir, puramente intelectual.

(7). Hacemos esta restricción porque la lógica, en las civilizaciones orientales como las de India y China, presenta un carácter diferente que hace de ella un "punto de vista" *(darshana)* de la doctrina total y una verdadera "ciencia tradicional" (véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 3ª parte, cap. IX).

(8). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XVII.

(9). Esta intersección es, según lo que expusimos en otro lugar, la del "Rayo Celeste" con su plano de reflexión *(ibid.,* cap. XXIV).

(10). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* caps. VII y VIII.

(11). Es lo que indicamos anteriormente en relación al tema de las posibilidades del "yo" y de su lugar en el ser total.

Capítulo IX: LA JERARQUÍA DE LAS FACULTADES INDIVIDUALES

La distinción profunda entre intelecto y mente radica esencialmente, como acabamos de ver, en que el primero es de orden universal, mientras la segunda es de orden puramente individual; por tanto, no pueden aplicarse al mismo dominio ni a los mismos objetos y, en este sentido, podemos distinguir de forma semejante la idea informal del pensamiento formal, siendo éste la expresión mental de aquélla, es decir, su traducción al modo individual. La actividad del ser, en estos dos órdenes diferentes que son el intelectual y el mental, puede, aún ejerciéndose simultáneamente, llegar a disociarse hasta el punto de hacerlos completamente independientes entre sí en cuanto a sus manifestaciones respectivas; pero no podemos señalarlo aquí más que de pasada y sin mayores profundizaciones, pues cualquier desarrollo de este tema nos llevaría inevitablemente a salir del punto de vista estrictamente teórico al que pretendemos limitarnos.
Por otra parte, el principio psíquico que caracteriza la individualidad humana es de doble naturaleza: además del elemento mental propiamente dicho, comprende igualmente el elemento sentimental o emotivo que, evidentemente, surge también del dominio de la consciencia individual, pero que está todavía más alejado del intelecto y es al mismo tiempo más estrechamente dependiente de las condiciones orgánicas y más cercano por tanto al mundo corporal o sensible. Esta nueva distinción, aunque establecida en el ámbito de lo que es propiamente individual y siendo por consiguiente menos fundamental que la precedente, resulta sin embargo mucho más profunda de lo que a primera vista podría suponerse; muchos de los errores o equivocaciones de la filosofía occidental, en especial en su forma psicológica (1), tienen su origen en que, en el fondo y a pesar de las apariencias, apenas ignora menos esta distinción que la de intelecto y mente o, como mínimo, desconoce su alcance real. Además, la distinción -podríamos incluso decir la separación- de estas facultades muestra que hay una verdadera multiplicidad de estados o, más precisamente, de modalidades en el individuo mismo, aunque éste en su conjunto no, constituya más que un único estado del ser total; la analogía de la parte y el todo vuelve a aparecer aquí de nuevo (2). Podemos hablar, pues, de una jerarquía de estados del ser total; ahora bien, las facultades del individuo, aunque indefinidas en su posible extensión, son definidas en su número y el mero hecho de subdividirlas más o menos por una disociación llevada más o menos lejos, no les añade evidentemente ninguna nueva potencialidad, mientras que, como anteriormente dijimos, los estados del ser son ciertamente en multitud indefinida, y ello por su naturaleza misma, que es (para los estados manifestados) la correspondencia con todos los grados de la Existencia universal. Podríamos decir que en el orden individual la distinción no se opera más que por división y que en el orden extra-individual se opera al contrario, por multiplicación; aquí, como en todos los casos, la analogía se aplica en sentido inverso (3).

En absoluto tenemos intención de entrar aquí en un estudio concreto y pormenorizado de las diferentes facultades individuales y de sus funciones o atribuciones respectivas; este estudio debería tener forzosamente un carácter más bien psicológico, al menos en tanto nos atuviéramos a la teoría de estas facultades, a las que basta con designar para que sus objetos propios queden definidos con suficiente claridad, a condición, eso sí, de quedarse en las generalidades, que es lo único que, por el momento nos interesa. Como los análisis más o menos sutiles no son incumbencia de la metafísica y puesto que, además, son ordinariamente tanto más vanos cuanto más sutiles, los abandonamos gustosos a los filósofos que hacen profesión de complacerse en ellos; por otra parte, nuestra actual intención no es tratar exhaustivamente el problema de la constitución del ser humano, que ya hemos expuesto en otra obra (4), lo que nos dispensa de un más amplio desarrollo sobre estos puntos de importancia secundaria en relación al tema que ahora nos ocupa.
En suma, si hemos juzgado oportuno decir algunas palabras sobre la jerarquía de las facultades individuales es únicamente porque ello nos permite una mejor comprensión de lo que pueden ser los estados múltiples, al dar de ellos una imagen en cierto modo reducida, comprendida en los límites de la posibilidad humana individual. Esta imagen no puede ser exacta, según su medida, más que a condición de tener en cuenta las reservas ya formuladas en lo concerniente a la aplicación de la analogía; por otra parte, como será tanto más correcta en la medida que sea menos restringida, conviene incluir en ella conjuntamente con la noción general de la jerarquía de las facultades, la consideración sobre las diversas prolongaciones de la individualidad, de las que ya hemos tenido ocasión de hablar anteriormente. Estas prolongaciones, que son de diferentes órdenes, pueden entrar igualmente en las subdivisiones de la jerarquía general; las hay incluso que siendo de alguna manera de naturaleza orgánica,

como ya hemos dicho, se vinculan simplemente al orden corporal, pero a condición de ver en este orden corporal algo de psíquico en cierto grado, estando esta manifestación corporal como envuelta y penetrada a la vez por la manifestación sutil, en la que tiene su principio inmediato. No ha lugar, ciertamente, a separar el orden corporal de los demás órdenes individuales (es decir, de las otras modalidades pertenecientes al mismo estado individual entendido en la *integralidad* de su extensión) mucho más profundamente de lo que éstos deban ser separados entre sí, puesto que se sitúa con ellos en un mismo nivel en el conjunto de la Existencia universal y, por consiguiente, en la totalidad de los estados del ser; pero, mientras las otras distinciones eran descuidadas y olvidadas, ésta adquiría una importancia desmedida en razón del dualismo "espíritu-materia", concepción que ha prevalecido, por diversas causas, en las tendencias filosóficas del Occidente moderno (5).

NOTAS:

(1). Utilizamos esta expresión a propósito, pues algunos, en lugar de asignar únicamente a la psicología su legítimo puesto como ciencia especializada, pretenden hacerla punto de partida y fundamento de toda una pseudometafísica que, bien entendido, carece de todo valor.

(2). Véase *Le Symbolisme de, la Croix,* caps. II y III.

(3). Véase *ibid.,* caps. II y XXIX.

(4*). L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta.*

(5). Véase *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 2ª parte, cap VIII y *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. V. Como ya hemos indicado, el origen y responsabilidad de este dualismo debe ser atribuido a Descartes aunque también es preciso reconocer que sus concepciones deben su éxito a que no eran en última instancia más que una expresión sistematizada de creencias preexistentes, precisamente aquellas que son propiamente características del espíritu moderno (véase *La Crisis del Mundo moderno,* págs. *56-59).*

Capítulo X: LOS CONFINES DE LO INDEFINIDO

Aunque hayamos hablado de una jerarquía de facultades individuales, es importante no perder nunca de vista que todas ellas están comprendidas en la extensión de un único estado del ser total, es decir, en un plano horizontal de la representación geométrica del ser, como ya hemos expuesto en nuestro estudió precedente, mientras que la jerarquía de los diferentes estados viene señalada por su superposición siguiendo la dirección del eje vertical de la misma representación. La primera de estas dos jerarquías no ocupa pues, hablando con propiedad, ningún lugar en la segunda, puesto que su conjunción se reduce a un único punto (el punto de intersección del eje vertical con el plano correspondiente al estado considerado); en otras palabras, la diferencia de modalidades individuales, no refiriéndose sino al sentido de la "amplitud", es rigurosamente nula según el sentido de la "exaltación" (1).
Es necesario no olvidar que la "amplitud", en la expansión integral del ser, es tan indefinida como la "exaltación", y es esto lo que nos permite hablar de la *indefinidad* de posibilidades de cada estado, pero, bien entendido, sin que esta *indefinidad* deba en ningún caso ser interpretada como una ausencia de límites. Nos hemos ya explicado suficientemente en las páginas precedentes al establecer la distinción entre lo Infinito y lo Indefinido, pero podemos recurrir ahora a una representación geométrica de la que todavía no hemos hablado: en un plano horizontal cualquiera, los confines de lo indefinido quedan señalados por el circulo límite al que algunos matemáticos han dado la denominación, -absurda, por lo demás- de "recta del infinito" (2) y que no está cerrado en ninguno de sus puntos, siendo un círculo máximo (sección por un plano diametral) del esferoide indefinido cuyo despliegue comprende la *integralidad* de la extensión y que representa la totalidad del ser (3). Si consideramos ahora, en su plano, las modificaciones individuales surgidas de un círculo cualquiera exterior al centro (es decir, sin identificación con éste siguiendo el radio centrípeto) y propagándose indefinidamente en modo vibratorio, su llegada al círculo límite (siguiendo el radio centrífugo) corresponde a su máximo de dispersión, pero, al mismo tiempo, es necesariamente el punto de detención de su movimiento centrífugo. Este movimiento, indefinido en todos los sentidos, representa la multiplicidad de los puntos de vista parciales -fuera de la unidad del punto de vista central, del que sin embargo proceden como radios emanados del centro común- y constituye así su unidad esencial y fundamental, pero no realizada actualmente en relación a su vía de exteriorización gradual, contingente y multiforme, en la *indefinidad* de la manifestación.
Hablamos aquí de exteriorización, situándonos en el punto de vista de la propia manifestación; pero no debemos olvidar que toda exteriorización es, como tal, esencialmente ilusoria ya que, como anteriormente dijimos, la multiplicidad que está contenida en la unidad sin que ésta se vea afectada por aquélla, no puede nunca salir realmente de ella, lo que implicaría una "alteración" (en el sentido etimológico) en contradicción con la inmutabilidad *principial* (4). Los puntos de vista parciales, en multitud indefinida, que son todas las modalidades de un ser en cada uno de sus estados, no son en suma más que aspectos fragmentarios del punto de vista central (fragmentación, por otra parte, completamente ilusoria, al ser en realidad esencialmente indivisible por la misma razón que la unidad es sin partes), y su "reintegración" en la unidad de tal punto de vista central y *principial* no es propiamente sino una "integración" en el sentido matemático del término: "integración" no puede significar que los elementos hayan sido en un momento cualquiera verdaderamente desligados de su suma y sólo podrán ser considerados de esta manera en virtud de una simple abstracción. Es cierto que esta abstracción no se efectúa siempre de forma consciente, pues es una consecuencia necesaria de la restricción de las facultades individuales bajo una u otra de sus modalidades específicas, única modalidad realizada actualmente por el ser que se coloca en uno u otro de estos puntos de vista parciales.

Estas observaciones pueden facilitar la comprensión de cómo deben considerarse los confines de lo indefinido y de cómo su realización es un factor importante de la unificación efectiva del ser (5). Conviene además, reconocer que su concepción, aún simplemente teórica, no carece de dificultad y es normal que así sea pues lo indefinido es precisamente aquello cuyos límites están alejados hasta perderlos de vista, es decir, hasta donde escapan a la captación de nuestras facultades, al menos en el ejercicio ordinario de las mismas; si bien, al ser estas facultades susceptibles de una extensión indefinida, no es en virtud de su naturaleza misma que son sobrepasadas por lo indefinido, sino solamente en virtud de una limitación de hecho, debida al presente grado de desarrollo de la mayor parte de los seres humanos, de manera que no hay en tal concepción imposibilidad alguna y, por tanto, no nos hace salir del orden de las posibilidades individuales. Sea como fuere, para aportar mayores precisiones en lo que a

este tema respecta, sería necesario considerar más particularmente, a título de ejemplo, las condiciones específicas de un determinado estado de existencia o, por hablar de forma más rigurosa, de una determinada modalidad definida, como la que constituye la existencia corporal, lo que no podríamos hacer sin salirnos de los límites del presente estudio; sobre esta cuestión, remitiremos al lector, como ya hemos hecho en diversas ocasiones, al trabajo que nos proponemos dedicar íntegramente al tema de las condiciones de la existencia corporal.

NOTAS:

(1). Sobre la significación de estos términos tomados del esoterismo islámico, véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. III

(2). El origen de esta denominación es el siguiente: un círculo cuyo radio crece indefinidamente tiene por límite una recta; y, en geometría analítica, la ecuación de este círculo límite, que es el lugar de todos los puntos del plano indefinidamente alejados del centro (origen de las coordenadas) se reduce efectivamente a una ecuación de primer grado, como la de una recta.

(3). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XX.

(4). Sobre la distinción entre lo "interior" y lo "exterior" y los límites en los que tal distinción es válida, véase *ibid.,* cap. XXIX.
[Se traduce por *principial* el termino francés *principielle,* a diferencia de *principal (principal*, también en francés) y que hace referencia a los principios universales (N. del T.)]

(5). Esto debe ser enlazado con lo que ya hemos dicho en otra parte: que es la plenitud de la expansión donde se consigue la perfecta homogeneidad, igual que, a la inversa, la extrema distinción no es realizable más que en la extrema universalidad *(ibid.,* cap: XX).

Capítulo XI: PRINCIPIOS DE DISTINCIÓN ENTRE LOS ESTADOS DE SER

Hasta aquí hemos considerado, en lo que concierne de manera particular al ser humano, la extensión de la posibilidad individual, que por sí sola constituye el estado propiamente humano; pero el ser que posee este estado posee también, al menos virtualmente, todos los demás, sin los cuales no podría hablarse de ser total. Si consideramos todos estos estados en sus relaciones con el estado humano individual, podemos clasificarlos en "prehumanos" y "posthumanos"; pero sin que la utilización de estos términos deba sugerir en modo alguno la idea de una sucesión temporal; no puede hablarse aquí de un "antes" y un "después" más que de forma enteramente simbólica (1) y no se trata sino de un orden de consecuencia puramente lógico, o mejor, a la vez lógico y ontológico, en los diversos ciclos del desarrollo del ser, ya que, metafísicamente, es decir, desde el punto de vista *principial,* todos estos ciclos son esencialmente simultáneos y no pueden convertirse en sucesivos más que de manera en todo caso accidental, al tomar en consideración ciertas condiciones especiales de manifestación. Insistimos una vez más sobre este punto, en el sentido de que la condición temporal, por más general que sea la concepción que de ella se tenga, no es aplicable más que a ciertos ciclos o a ciertos estados particulares, como el estado humano o incluso sólo a ciertas modalidades de estos estados, como la modalidad corporal (algunas prolongaciones de la individualidad humana pueden escapar al tiempo sin salir por ello del orden de las posibilidades individuales) y dicha condición temporal no puede de ninguna forma intervenir en la totalización del ser (2). Exactamente lo mismo ocurre en lo que se refiere a la condición espacial o a cualquier otra de las condiciones a que estamos actualmente sometidos en cuanto que seres individuales, tanto como a aquellas otras a que están sometidos a su vez todos los demás estados de manifestación comprendidos en la *integralidad* del dominio de la Existencia universal.

Es sin duda legítimo establecer, como acabamos de indicar, una distinción en el conjunto de los estados del ser poniéndolos en relación con el estado humano, llamándolos lógicamente anteriores y posteriores, o aún superiores e inferiores a él, y desde el principio hemos dado las razones que justifican tal distinción; pero, a decir verdad, no es este sino un punto de vista muy particular y el hecho de que sea actualmente el nuestro no debe inducirnos a error en lo que a este tema se refiere. Así pues, en todos los casos en los que no sea indispensable situarse en este punto de vista, será mejor recurrir a un principio de distinción de orden más general y de carácter más fundamental, sin olvidar jamás que toda distinción es de orden forzosamente contingente. La más *principial* de todas las distinciones, por decirlo así, y que es susceptible de una aplicación más universal, es la de los estados de manifestación y de no-manifestación y que, efectivamente, hemos propuesto antes que cualquier otra desde el comienzo del presente estudio, pues es de capital importancia para la teoría de los estados múltiples en su conjunto. Sin embargo, cabe considerar también otra distinción de alcance más restringido como la que podríamos establecer, por ejemplo, al referirnos no ya a la manifestación universal en toda su *integralidad,* sino simplemente a una cualquiera de las condiciones generales o específicas de existencia que nos son conocidas: dividiremos entonces los estados del ser en dos categorías, según estén o no sometidos a la condición considerada y, en todos los casos, los estados de no manifestación, siendo incondicionados, entrarán necesariamente en la segunda de estas categorías, aquella en la que la determinación es puramente negativa. Tendremos pues, por una parte, los estados comprendidos en el interior de cierto dominio determinado, más o menos extenso y, por otra parte, todo el resto, es decir, todos los estados que están fuera de ese mismo dominio; hay, por consiguiente, cierta asimetría y como una desproporción entre estas dos categorías, de las que sólo la primera está delimitada, sea cual sea el elemento característico que sirva para determinarlas (3). Para elaborar una representación geométrica, podemos partir de una curva cualquiera trazada en un plano y considerar a éste como dividido en dos regiones por la citada curva: una región situada en el interior de la curva que la envuelve y la delimita, y extendiéndose la otra a todo lo que está al exterior de dicha curva; la primera de estas dos regiones es definida, mientras que la segunda es indefinida. Podemos aplicar las mismas consideraciones a una superficie cerrada en la extensión de tres dimensiones que hemos tomado para simbolizar la totalidad del ser; pero es importante recalcar que, también en este caso, una de las regiones está estrictamente definida (aunque; comprenda siempre una *indefinidad* de puntos), puesto que la superficie es cerrada, mientras que en la división de los estados del ser, la categoría que es susceptible de una determinación positiva y por tanto de una delimitación efectiva, no deja de comportar, por restringida que podamos suponerla en relación al conjunto, posibilidades de desarrollo indefinido. Para eludir

esta imperfección de la representación geométrica basta levantar la restricción que nos impusimos al considerar una superficie cerrada con exclusión de una superficie no cerrada: yendo hasta los confines de lo indefinido, en efecto, una línea o una superficie cualquiera son siempre reductibles a una curva o a una superficie cerrada (4), de manera que se puede decir que divide el plano o la extensión en dos regiones, que pueden ser ambas indefinidas en extensión y de las que sin embargo sólo una, como en el caso anterior, está condicionada por una determinación positiva, resultante de las propiedades de la curva o de la superficie considerada.

En caso de que se establezca una distinción al relacionar el conjunto de los estados a uno cualquiera de ellos, sea éste el estado humano u otro, el principio determinante es de un orden diferente al que acabamos de indicar, pues no se puede reducir pura y simplemente a la afirmación y a la negación de una condición deternimada (5). Geométricamente será entonces necesario considerar la extensión como dividida en dos por el plano que representa el estado que se toma como base o término de comparación; lo que queda situado a una y otra parte del plano divisor presenta entonces una especie de simetría o equivalencia que no aparecía en el caso precedente. Esta distinción es la que hemos expuesto en otra parte bajo su forma más general a propósito de la teoría hindú de los tres *gunas* (6): el plano que sirve de base es indeterminado en principio y puede representar un estado condicionado cualquiera, de forma que no es sino secundariamente que lo determinamos como representativo del estado humano, cuando queremos situarnos en el punto de vista de este estado específico.

Por otra parte, puede resultar conveniente, en particular para facilitar las correctas aplicaciones de la analogía, hacer extensible esta última representación a todos los casos, incluso a, aquellos a los que no parece convenir directamente de acuerdo a las consideraciones precedentes. Para conseguirlo, no hay evidentemente más que considerar como plano de base aquello por lo que se determina la distinción establecida, cualquiera que sea el principio: la parte de la extensión que queda situada por debajo de este plano podrá representar lo que está sometido a la determinación considerada y la que queda situada por encima representará entonces lo que no está sometido a esta misma determinación. El único inconveniente de tal representación es que las dos regiones de la extensión parecen quedar igualmente indefinidas; pero podemos romper esta simetría viendo el plano de separación como limite de una esfera cuyo centro está indefinidamente alejado siguiendo la dirección descendente, lo que en realidad nos lleva de nuevo al primer modo de representación, pues nos encontramos aquí con un caso particular de la reducción a una superficie cerrada a que hacíamos alusión hace un momento. Basta tener presente que la apariencia de simetría, en caso semejante, no es debida más que a cierta imperfección del símbolo utilizado; por otra parte, siempre podemos pasar de una representación a otra cuando resulte más cómodo o exista cualquier ventaja de otro orden, ya que en razón de esta, imperfección, inevitable por la naturaleza misma de las cosas como a menudo hemos tenido ocasión de señalar, una sola representación es generalmente insuficiente para expresar íntegramente (o, al menos, sin otra reserva que la de lo inexpresable) una concepción de un orden como el que aquí estamos tratando.

Aunque, de una u otra forma, dividamos los estados de ser en dos categorías, es evidente de por sí que no hay en ello traza alguna de dualismo, pues esta división se hace por medio de un único principio, como una determinada condición de existencia, y no hay así en realidad más que una sola determinación, considerada a la vez positiva y negativamente. Para rechazar toda sospecha de dualismo, por injustificada que sea, basta señalar que todas estas distinciones, lejos de ser irreductibles, no existen más que desde el punto de vista completamente relativo en el que son establecidas y que no adquieren esta existencia contingente, la única de que son susceptibles, más que en la medida en que nosotros mismos se la otorguemos en nuestra concepción. El punto de vista de la totalidad de la manifestación, aunque evidentemente más universal que los demás, es todavía tan relativo como ellos, ya que la manifestación misma es puramente contingente; esto puede aplicarse igualmente a la distinción que hemos considerado como más fundamental y más próxima al orden *principial,* la de los estados de manifestación y de no-manifestación, como ya hemos tenido buen cuidado de indicar al hablar del Ser y del No-Ser.

NOTAS:

(1). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVII. La utilización del simbolismo temporal es constante en la teoría de los ciclos, bien sea aplicada al conjunto de los seres o a cada uno de ellos en particular; los ciclos cósmicos no son otra cosa que los estados o grados de la Existencia universal, o sus

modalidades secundarias cuando se trata de ciclos subordinados y más restringidos, que presentan, por otra parte, fases correspondientes a las de los ciclos más extensos en los cuales se integran, en virtud de la analogía entre la parte y el todo, analogía de la que ya hemos hablado anteriormente

(2). Esto es cierto no solamente en relación al tiempo, sino también a la "duración" considerada, de acuerdo a ciertas concepciones, como comprendiendo, además del tiempo, todos los demás modos posibles de sucesión, es decir, todas las condiciones que, en otros estados de existencia, pueden corresponder analógicamente a lo que es el tiempo en el estado humano (véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXX).

(3). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. II.

(4). Es así, por ejemplo, que la recta es reductible a la circunferencia y el plano a la esfera, como límites de una y otro, cuando se supone que sus radios crecen indefinidamente.

(5). Quede claro que es la negación de una condición, es decir de una detención o de una limitación, lo que tiene un carácter positivo desde el punto de vista de la realidad absoluta, como ya hemos explicado a propósito de la utilización de términos de forma negativa.

(6). *Le Symbolisme de la Croix,* cap. V.

Capítulo XII: LOS DOS CAOS

Entre las distinciones que, según lo expuesto en el capítulo precedente, se basan en la consideración de una condición de existencia, una de las más importantes, incluso podríamos decir que la más importante, es la de estados formales y estados informales, ya que metafísicamente no es otra cosa que uno de los aspectos de la distinción entre lo individual y lo universal, abarcando éste último, a la vez, la no-manifestación y la manifestación informal, tal y como ya hemos explicado en otra parte (1). En efecto, la forma es una condición particular de ciertos modos de manifestación y en cuanto tal, es, especialmente, una de las condiciones de la existencia en el estado humano; pero, al mismo tiempo, y de manera general, es propiamente el modo de limitación que caracteriza a la existencia individual, lo que en cierta manera puede servirle de definición. Debe entenderse bien que esta forma no necesariamente está espacial o temporalmente determinada, como ocurre en el caso especifico de la modalidad humana corporal; no puede de ningún modo estarlo en los estados no-humanos, que no se encuentran sometidos al espacio y al tiempo sino a otras condiciones muy distintas (2). Así, la forma es una condición común, no a todos los modos de la manifestación, pero sí al menos a todos sus modos individuales, que se diferencian entre sí por la agregación de determinadas condiciones más particulares; lo que constituye la naturaleza propia del individuo como tal, es el estar revestido de una forma y todo lo que es de su dominio, como el pensamiento individual en el hombre, es igualmente formal (3). La distinción que acabamos de recordar es pues, en el fondo, la de estados individuales y estados no-individuales (o supra-individuales) conteniendo los primeros en su conjunto la totalidad de las posibilidades formales y los segundos la totalidad de las posibilidades informales.

El conjunto de posibilidades formales y de posibilidades informales es lo que las diferentes doctrinas tradicionales simbolizan respectivamente por las "Aguas inferiores" y las "Aguas superiores" (4); las Aguas, de forma general y en el sentido más extendido, representan la Posibilidad entendida como "perfección pasiva" (5) o principio universal que en el Ser se determina como "substancia" (aspecto potencial del ser); en este último caso, no se trata más que de la totalidad de posibilidades de manifestación, al estar las posibilidades de no-manifestación más allá del Ser (6). La "superficie de las Aguas" o su plano de separación, al que nos hemos referido en otras ocasiones como plano de reflexión del "Rayo Celestial" (7), señala pues el estado en el que se opera el paso de lo individual a lo universal, y el símbolo de la "marcha sobre las Aguas" representa la emancipación respecto a la forma o la liberación de la condición individual (8). El ser que llega al estado que corresponde para él a la "superficie de las Aguas", pero sin elevarse todavía por encima de éste, se encuentra como suspendido entre dos caos en los que todo es en un primer momento confusión y oscuridad *(tamas),* hasta el momento en que se produce la iluminación que determina su organización armónica en el paso de la potencia al acto y por la que se opera, como por el *Fiat Lux* cosmogónico, la jerarquización que hará salir el orden del caos (9).

Esta consideración de los dos caos, que corresponden a lo formal y lo informal, es indispensable para la comprehensión de gran número de representaciones simbólicas y tradicionales (10); por esta razón hemos querido mencionarlo especialmente aquí. Además, y aunque hayamos ya tratado esta cuestión en nuestro trabajo anterior, enlaza demasiado directamente con el tema presente para que fuera posible dejar de mencionarlo, aunque sólo haya sido brevemente,

NOTAS:

(1), *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. II.

(2). Véase *ibid.,* cap. XIX, y también *Le Symbolisme de la Croix,* cap. I. "La forma, geométricamente hablando es el contorno; es la apariencia del Límite" (Matgioi, *La Voie Métaphysique,* pág. 85). Se la podría definir como un conjunto de tendencias en cuanto a la dirección, por analogía con la ecuación tangencial de una curva; no hace falta decir que esta concepción de base geométrica puede ser extrapolada al orden cualitativo. Señalemos también que podemos recurrir a estas consideraciones en lo que concierne a los elementos no individualizados (pero no supra-individuales) del "mundo intermedio" -a los que la tradición de Extremo Oriente da la denominación genérica de "influencias errantes"- y a su posibilidad de individualización temporal y fugitiva, por determinación de la dirección, al entrar en relación con una consciencia humana (véase *L'Erreur spirite,* págs. 119-123).

(3). Es sin duda de esta forma como debe ser comprendida la afirmación de Aristóteles: "el hombre (en tanto que individuo) no piensa nunca sin imágenes", es decir, sin formas.

(4). La separación de las Aguas, desde el punto e vista cosmogónico, se encuentra descrita especialmente al principio del *Génesis* (1, 6-7).

(5). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXIII.

(6). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. V.

(7). *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXIV. -Es también, en el simbolismo hindú, el plano según el cual el *Brahmânda* o "Huevo del Mundo" en cuyo centro reside *Hiranyagarbha,* se divide en dos mitades; este "Huevo del Mundo" aparece representado con frecuencia flotando en la superficie de las Aguas primordiales (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, caps. v y XIII).

(8). *Nârâyana,* uno de los nombres de *Vishnú* en la tradición hindú, significa literalmente "El que camina sobe las Aguas"; hay aquí un paralelismo evidente con la tradición evangélica. Naturalmente, aquí como en cualquier otra parte, el significado simbólico no supone ninguna afrenta al carácter histórico que en el segundo caso tiene el hecho considerado, hecho que, por lo demás, es tanto menos discutible cuanto que su realización, que corresponde a la obtención de un determinado grado de iniciación efectiva, es mucho menos raro de lo que habitualmente se supone.

(9). Véase *Le Symbolisme de la Croix,* caps. XXIV y XXVII.

(10). Considérese especialmente el simbolismo extremo-oriental del Dragón, que corresponde de alguna forma a la concepción teológica occidental del Verbo como el "lugar de los posibles" (véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVI).

Capítulo XIII: LAS JERARQUIAS ESPIRITUALES

La jerarquización de los estados múltiples en la realización efectiva del ser total permite por sí sola comprender cómo debe considerarse, desde el punto de vista de la metafísica pura, lo que habitualmente, se denominan "jerarquías espirituales". Con este nombre se designan de ordinario las jerarquías de seres diferentes al hombre y diferentes entre sí, como si cada grado estuviera ocupado por seres específicos, limitados respectivamente a los estados correspondientes; pero la concepción de los estados multiples nos dispensa manifiestamente de situarnos en tal punto de vista, que puede ser muy legítimo para la teología o para otras ciencias o especulaciones particulares, pero que no tiene nada de metafísico. En el fondo, poco nos importa en sí misma la existencia de seres extra-humanos y supra-humanos, que con seguridad pueden ser de una *indefinidad* de clases, cualesquiera que sean los nombres por los que se les designe; si tenemos suficientes motivos para admitir esta existencia, aunque sólo sea porque vemos también seres no-humanos en el mundo que nos rodea y porque debe, en consecuencia, haber en los otros estados seres que no pasan por la manifestación humana (aunque no hubiera más que los que están representados en ésta por individualidades no-humanas), no tenemos sin embargo ningún motivo para ocuparnos especialmente de ellos, como tampoco de los seres infra-humanos, que también existen y que podríamos considerar igualmente. Nadie piensa en hacer de la clasificación detallada de los seres no-humanos del mundo terrestre el objeto de un estudio metafísico o que se pretenda tal; no se comprende por qué razón debería ser de otra manera por el simple hecho de tratarse de seres existentes en otros mundos, es decir, ocupando otros estados que, por superiores que puedan ser en relación al nuestro, no dejan de formar parte, del mismo modo, del dominio de la manifestación universal. Ahora bien, es fácil comprender que los filósofos que han querido limitar el ser a un sólo estado -considerando al hombre en su individualidad más o menos extensa como un todo completo en sí mismo- y que sin embargo han sido inducidos a pensar vagamente, por una razón cualquiera, que hay otros grados de la Existencia universal, no hayan podido hacer de estos grados sino los dominios de seres que nos son totalmente ajenos, salvo en lo que puedan tener de común con todos los seres; al mismo tiempo, la tendencia antropomórfica les ha llevado a menudo a exagerar la comunidad de naturaleza, al prestar a esos seres facultades no simplemente análogas sino similares o incluso idénticas a las que pertenecen propiamente al hombre individual (1). En realidad, los estados en cuestión son incomparablemente más diferentes del estado humano de lo que ningún filósofo del Occidente moderno haya podido concebir jamás ni siquiera de lejos; pero, a, pesar de ello, estos mismos estados, cualesquiera puedan ser los seres que actualmente los ocupan, pueden ser igualmente realizados por todos los demás seres, comprendido aquél que es al mismo tiempo un ser humano en otro estado de manifestación, sin lo cual -como ya hemos dicho- no podría hablarse de totalidad de ningún ser, puesto que la totalidad, para ser efectiva, debe comprender necesariamente todos los estados tanto de manifestación (formal e informal) como de no-manifestación, cada uno según el modo en el cual el ser considerado sea capaz de realizarlo. Hemos observado, por otra parte, que casi todo lo que se dice teológicamente de los ángeles puede decirse metafísicamente de los estados superiores del ser (2), lo mismo que en el simbolismo astrológico de la Edad Media, los "cielos", es decir, las diferentes esferas planetarias y estelares, representan estos mismos estados y también los grados iniciáticos a los que corresponde su realización (3);y, como los "cielos" y los "infiernos", los *Dêvas* y los *Asuras* de la tradición hindú representan respectivamente los estados superiores e inferiores en relación al estado humano (4). Queda claro que todo esto no excluye ninguno de los modos de realización que pueden ser propios de otros seres, de la misma forma que los hay que son propios del ser humano (en tanto que su estado individual sea tomado como punto de partida y base de realización); pero estos modos que nos son ajenos no nos importan más de lo que puedan interesarnos todas las demás formas que jamás seremos llamados a realizar (como las formas animales, vegetales y minerales del mundo corporal), puesto que son realizadas también por otros seres en el orden de la manifestación universal, cuya *indefinidad* excluye toda repetición (5).
De lo que acabamos de decir se deduce que por "jerarquías espirituales", no podemos entender nada más que el conjunto de los estados superiores a la individualidad humana y más especialmente de los estados informales o supra-individuales, estados que debemos considerar realizables para el ser a partir del estado humano y esto incluso en el curso de su existencia corporal y terrestre. En efecto, esta realización está esencialmente implícita en la totalización del ser y por tanto en la "Liberación" *(Moksha* o *Mukti)* por la que el ser es liberado de los lazos de toda condición específica de existencia y que, no siendo susceptible de

diferentes grados, es tan completa y tan perfecta cuando se alcanza como "liberación en vida" *(jîvan-mukti)* que cuando lo es como "liberación de la forma" *(vidêha-mukti)* tal como ya hemos tenido ocasión de exponer en otra parte (6). Así pues, no puede haber ningún grado espiritual superior al de *Yogui,* pues éste, habiendo llegado a la "Liberación", que es al mismo tiempo la "Unión" *(Yoga)* o la "Identidad Suprema", no tiene ya nada más que conseguir; pero si el objetivo a alcanzar es el mismo para todos los seres, está claro que cada uno lo alcanza siguiendo su "via personal" y, por tanto, por modalidades susceptibles de variaciones indefinidas. Se comprende, por consiguiente, que en el curso de esta realización haya etapas múltiples y diversas, que pueden ser sucesiva o simultáneamente recorridas según los casos y que, refiriéndose todavía a estados determinados, no deben confundirse en modo alguno con la liberación total que es su final o desenlace supremo (7): hay ahí tantos grados como puedan considerarse en las "jerarquías espirituales", cualquiera que sea la clasificación más o menos general que estableceremos, si ha lugar a ello, en la indefinidad de sus modalidades posibles y que dependerá naturalmente del punto de vista en que queramos colocarnos de manera particular (8).

Hay que hacer aquí una observación esencial: los grados de que hablamos, representando estados que son todavía contingentes y condicionados, no tienen importancia metafísica por sí mismos, sino solamente en relación al fin único al que todos tienden, precisamente en tanto que se los considera como grados, y para cuya consecución únicamente constituyen una preparación. No hay, por otra parte, ninguna medida común entre un estado particular cualquiera, por elevado que pueda ser, y el estado total e incondicionado; y es necesario no perder jamás de vista que siendo la manifestación en su totalidad rigurosamente nula en relación al Infinito, las diferencias entre los estados que de ella forman parte deber ser evidentemente igualmente nulas, por considerables que sean en sí mismas y en tanto consideremos solamente los diversos estados condicionados, separados entre sí por tales diferencias. Si el paso a ciertos estados superiores constituye de alguna forma, en relación al estado tomado como punto de partida, un encaminarse hacia la "Liberación", debe quedar sin embargo bien claro que ésta, cuando sea realizada, implicará siempre una discontinuidad respecto al estado en que se encuentre actualmente el que la alcance y que, cualquiera que sea este estado, tal discontinuidad no será ni más ni menos profunda, ya que en todo caso no hay entre el estado del ser "no-liberado" y el del ser "liberado" ninguna relación como la existente entre los diversos estados condicionados (9).

En razón de la equivalencia de todos los estados frente al Absoluto, desde el momento que el objetivo final es alcanzado en uno u otro de los grados de que estamos hablando, el ser no tiene ninguna necesidad de haberlos recorrido todos previamente y, además, los posee a todos desde entonces "por añadidura", por decirlo así, ya que son elementos integrantes de su totalización. Evidentemente, el ser que así posee todos los estados siempre podrá, si ha lugar, ser considerado más particularmente en relación a uno cualquiera de ellos y como si estuviera "situado" efectivamente en él, aunque esté verdaderamente más allá de todos los estados y los contenga a todos en sí mismo, lejos de poder estar contenido en alguno de ellos. Podríamos decir que, en caso semejante, éstos serán simplemente aspectos diversos que constituirán de alguna manera otras tantas "funciones" de este ser, sin que este último sea en ningún caso afectado por sus condiciones, que ya no existen para él más que en modo ilusorio, puesto que, en tanto que sea verdaderamente, "sí" (10), su estado es esencialmente incondicionado. Es así que la apariencia final, hasta incluso corporal, puede subsistir para el ser que es "liberado en vida" (*jîvan-mukta)* y que durante su residencia en el cuerpo no es afectado por sus propiedades, así como el firmamento no es afectado por lo que flota en su seno" (11); y permanece igualmente "no-afectado" por todas las demás contingencias, cualquiera que sea el estado, individual o supra-individual, es decir formal o informal, al que dichas contingencias se refieren en el orden de la manifestación, que, en el fondo, no es en sí mismo más que la suma de todas las contingencias.

NOTAS:

(1). Si los estados "angélicos" son los estados supra-individuales que constituyen la manifestación informal, no podremos atribuir a los ángeles ninguna de las facultades de, orden propiamente individual; por ejemplo, como hemos dicho anteriormente, no podemos suponerles dotados de razón, característica exclusiva de la individualidad humana, ya que no pueden tener más que un modo de inteligencia, puramente intuitiva.

(2). *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. X. -El tratado *De Angelis* de Santo Tomás de Aquino es especialmente característico a este respecto.

(3). *L'Esoterisme de Dante*, págs. 10 y 58-61. (Hay traducción al castellano: *El Esoterismo de Dante,* Ed. Dédalo, Buenos Aires, 1976).

(4). *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXV.

(5). Véase *ibid.,* cap. XV.

(6). *L´Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XXIII.

(7). Véase *ibid.,* caps. XXI y XXII.

(8). Estas "jerarquías espirituales" corresponden, en tanto los diversos estados que conllevan se realizan por la obtención de otros tantos grados iniciáticos efectivos, a lo que el esoterismo islámico denomina las "categorías de iniciación" *(Tartîbut-taçawwuf);* señalaremos de manera especial en relación a este punto el tratado de Mohyiddin 'ibn Arabî que lleva precisamente este título.

(9). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap XX.

(10). Pronombre reflexivo *(soi)* (N. del T.)

(11). *Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya (véase *ibid.,* cap. XXIII).

Capitulo XIV: RESPUESTA A LAS OBJECIONES DERIVADAS DE LA PLURALIDAD DE LOS SERES

Hay un punto en lo que hasta ahora llevamos dicho que podría suscitar una objeción, aún cuando a decir verdad ya hayamos respondido parcialmente a ella, al menos de forma implícita, con lo que acabamos de exponer a propósito de las "jerarquías espirituales". Esta objeción es la siguiente: partiendo de que existe una indefinidad de modalidades que son realizadas por seres diferentes, ¿es legítimo hablar de totalidad para cada ser? Se puede responder a esto, por de pronto, señalando que la objeción así planteada no se aplica evidentemente más que a los estados manifestados, puesto que en lo no-manifestado no podría hablarse de ninguna clase de distinción real, de tal forma que, desde el punto de vista de estos estados de no-manifestación, lo que pertenece a un ser pertenece igualmente a todos, en tanto que efectivamente haya realizado estos estados. Ahora bien, si consideramos desde este punto de vista todo el conjunto de la manifestación, ésta no constituye, en razón de su contingencia, más que un simple, "accidente" en el sentido propio del término y, por consiguiente, la importancia de una u otra de sus modalidades, considerada en sí misma y "distintivamente", es entonces rigurosamente nula. Además, como lo no-manifestado contiene en principio todo lo que constituye la realidad profunda y esencial de las cosas que existen bajo un modo cualquiera de la manifestación -sin lo cual lo manifestado no tendría más que una existencia puramente ilusoria- podemos decir que el ser que ha alcanzado efectivamente el estado de no-manifestación posee precisamente por eso todo lo demás, y que lo posee verdaderamente "por añadidura", de la misma forma que, como dijimos en el capítulo precedente, posee todos los estados o grados intermedios sin haberlos recorrido previa y distintivamente.
Esta respuesta, en la que no consideramos más que el ser que ha llegado a la realización total, es plenamente suficiente desde el punto de vista puramente metafísico, y es incluso la única que puede resultar verdaderamente suficiente, pues si no consideráramos el ser de esta manera, si nos situásemos en otra perspectiva distinta, no habría lugar a hablar de totalidad, de forma que la objeción misma dejaría de tener sentido. Lo que es necesario recalcar, en suma, tanto aquí como cuando se trata de posibles objeciones referentes a la existencia de la multiplicidad, es que lo manifestado, considerado como tal, es decir, bajo el aspecto de la distinción que lo condiciona, es nada con relación a lo no-manifestado, pues no puede haber medida común entre lo uno y lo otro; lo que es absolutamente real (siendo todo lo demás ilusorio, en el sentido de una realidad que no es más que derivada y como "participada") es, incluso para las posibilidades que comportan la manifestación, el estado permanente e incondicionado bajo el que pertenecen, *principial* y fundamentalmente, al orden de la no-manifestación.
Sin embargo, y aunque esto sea suficiente, trataremos otro aspecto más de la cuestión, considerando el ser que ha realizado, no ya la totalidad del "Sí" incondicionado, sino solamente la *integralidad d*e un determinado estado. En este caso, la objeción precedente debe tomar una nueva forma: ¿cómo es posible considerar esta *integralidad* para un solo ser, cuando el estado del que se trata constituye un dominio que le es común con una *indefinidad* de otros seres, en tanto que estos estén igualmente sometidos a las condiciones que caracterizan, y determinan ese estado o ese modo de existencia? No es ya la misma objeción sino más bien una objeción análoga -salvando las distancias entre ambos casos- y la respuesta será también análoga: para el ser que ha llegado a situarse realmente en el punto de vista central del estado considerado, que es la única forma posible de realizarlo en su *integralidad,* todos los demás puntos de vista, más o menos particulares no importan ya en tanto que tomados de manera distintiva, puesto que los ha unificado a todos en el punto de vista central; es pues en la unidad de éste donde existen desde entonces para él y no ya fuera de esta unidad, puesto que la existencia de la multiplicidad fuera de la unidad es completamente ilusoria. El ser que ha realizado la *integralidad* de un estado se convierte en centro de ese estado y, como tal, podemos afirmar que llena por completo ese estado con su propia irradiación (1): asimila todo lo que en él está contenido para hacer de ello otras tantas modalidades secundarias de sí mismo (2), aproximadamente, comparables a lo que son las modalidades que se realizan en el estado del soñar de acuerdo a lo que anteriormente dijimos. Por consiguiente, este ser no se ve en absoluto afectado en su extensión por la existencia que estas modalidades, o al menos algunas de ellas, puedan tener fuera de él mismo (la expresión "fuera" no tiene por lo demás ningún sentido desde su propio punto de vista, sino sólo desde el punto de vista de otros seres situados en la multiplicidad no unificada), en razón de la existencia simultánea de otros seres en el mismo estado; y por otra parte, la existencia de estas mismas modalidades en él mismo

no afecta en nada su unidad, incluso aunque se trate sólo de la unidad todavía relativa que se realiza en el centro de un estado particular. Todo este estado no está constituido más que por la irradiación de su centro (3), y todo ser que se sitúa realmente en dicho centro deviene igualmente, por la misma razón, dueño de la *integralidad* de ese estado; es así como la indiferenciación *principial* de lo no-manifestado se refleja en lo manifestado y debe entenderse bien que este reflejo, estando en lo manifestado, conserva siempre por eso mismo la relatividad inherente a toda existencia condicionada.

Aclarados estos puntos, se comprenderá sin dificultad que pueden aplicarse consideraciones análogas a las modalidades comprendidas, de modos diversos, en una unidad todavía más relativa, como la de un ser que sólo haya realizado determinado estado parcialmente pero no integralmente. Un ser tal, como por ejemplo el individuo humano, sin haber llegado todavía a su total expansión en el sentido de la "amplitud" (correspondiente al grado de existencia en el que está situado) ha asimilado no obstante, en una medida más o menos completa, todo aquello de lo que ha tomado verdaderamente consciencia en los limites de su extensión actual; y las modalidades accesorias que así ha incorporado a sí mismo, y que evidentemente son susceptibles de acrecentarse constante e indefinidamente, constituyen una parte muy importante de las prolongaciones de la individualidad a que ya hemos hecho alusión en diversas ocasiones.

NOTAS:

(1). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVI.

(2). El símbolo del "alimento" *(anna)* es empleado con frecuencia en los *Upanishads* para designar tal asimilación.

(3). Esto ha sido ampliamente explicado en nuestro estudio precedente, *Le Symbolisme de la Croix.*

Capítulo XV: LA REALIZACIÓN DEL SER POR EL CONOCIMIENTO

Acabamos de decir que el ser asimila más o menos completamente todo aquello de lo que toma consciencia; en efecto, no hay más conocimiento verdadero, en el dominio que sea, que aquel que nos permite penetrar más o menos profundamente en la naturaleza íntima de las cosas, y los grados del conocimiento no pueden consistir precisamente más que en la mayor o menor profundidad de esta penetración y en la mayor o menor medida en que pueda conducir una asimilación más o menos completa. En otros términos, sólo hay conocimiento verdadero en tanto en cuanto hay identificación del sujeto con el objeto o, si se prefiere considerar la relación en sentido inverso, en tanto en cuanto hay asimilación del objeto por el sujeto (1), y en la medida precisa que el conocimiento implique efectivamente tal identificación o asimilación; consecuentemente, los grados de esta identificación o asimilación constituyen los grados del conocimiento mismo (2). Debemos pues mantener frente a todas las discusiones filosóficas -por otra parte, más o menos ociosas- a que este tema haya podido dar lugar (3), que todo conocimiento verdadero y efectivo es inmediato y que un conocimiento mediato no puede tener más que un valor puramente simbólico y representativo (4). En cuanto a la posibilidad misma de conocimiento inmediato, la teoría de los estados múltiples en su conjunto la hace suficientemente comprensible; por otra parte, querer ponerla en duda es dar prueba de una perfecta ignorancia en relación a los principios metafísicos más elementales, ya que sin este conocimiento inmediato, la metafísica misma seria imposible (5).

Hemos hablado de identificación o de asimilación y podemos emplear aquí estos dos términos de manera indistinta, aún cuando no se apliquen estrictamente al mismo punto de vista; de la misma forma, se puede considerar el conocimiento como dirigido a la vez del sujeto hacia el objeto del que aquél toma consciencia (o, más generalmente y para no limitarnos a las condiciones de unos estados determinados, el objeto del que hace una modalidad secundaria de sí mismo) y del objeto hacia el sujeto que lo asimila; recordaremos a este respecto la definición aristotélica del conocimiento, en el dominio sensible, como "el acto común del que siente y de lo sentido", que implica efectivamente la reciprocidad de la relación (6). Así pues, en lo concerniente al dominio sensible o corporal, los órganos de los sentidos son las "entradas" del conocimiento del ser individual (7); pero desde otra perspectiva son también las "salidas", precisamente porque todo conocimiento implica un acto de identificación que partiendo del sujeto cognoscente se dirige hacia el objeto individual como emisión de una especie de prolongación exterior de sí mismo. Interesa subrayar, además, que tal prolongación no es exterior sino con relación a la individualidad considerada en su noción más restringida, puesto que forma parte integrante de la individualidad considerada en toda su extensión; el ser, al extenderse así por un desarrollo de sus propias posibilidades, no tiene en modo alguno que salir de sí mismo, lo que en realidad no tendría ningún sentido, pues un ser no puede bajo ninguna condición convertirse en algo distinto a sí mismo. Al mismo tiempo, esto viene a responder directamente a la principal objeción que formulan los filósofos occidentales modernos contra la posibilidad del conocimiento inmediato; se ve claramente que lo que ha dado origen a esta objeción no es otra cosa que una incomprehensión metafísica pura y simple, en razón de la cual éstos filósofos han ignorado las posibilidades del ser, incluso del ser individual, en su extensión indefinida.

Todo esto es cierto a *fortiori* si, saliendo de los limites de la individualidad, lo aplicamos a los estados superiores: el conocimiento verdadero de estos estados precisa su posesión efectiva y, a la inversa, es por este conocimiento por el que el ser lo posee, pues ambos actos son inseparables entre sí y podríamos incluso decir que en fondo no son más que uno. Naturalmente, esto no debe entenderse más que del conocimiento inmediato, que cuando se extiende a la totalidad de los estados comporta en sí mismo su realización y que es, por tanto, "el único medio de obtener la Liberación completa y final" (8). En cuanto al conocimiento que se limita a lo puramente teórico, es evidente que en absoluto podría ser equivalente a tal realización y, no habiendo una aprehensión inmediata del objeto, no puede tener, como ya dijimos, más que un valor enteramente simbólico; pero no por ello esta última forma de conocimiento deja de constituir una preparación indispensable para la adquisición del conocimiento efectivo, por el cual, y sólo por el cual, se opera la realización del ser total.

Debemos insistir de manera particular, siempre que la ocasión se preste a ello, sobre esta realización del ser por el conocimiento, pues es un concepto totalmente extraño a las concepciones occidentales modernas que no van más allá del conocimiento teórico o, más exactamente, de una mínima parte de él y que oponen artificialmente el "conocer" al "ser",

como si no fueran las dos caras inseparables de una sola y misma realidad (9); no puede haber metafísica auténtica para quien no comprenda verdaderamente que el ser se realiza por el conocimiento y sólo por el conocimiento. La doctrina metafísica no ha de preocuparse en ninguna medida de todas las "teorías del conocimiento" que tan penosamente elabora la filosofía moderna; podemos incluso ver en estos intentos de sustituir el conocimiento mismo por una "teoría del conocimiento", una verdadera confesión de impotencia, aunque sin duda inconsciente, por parte de la citada filosofía, completamente ignorante de cualquier posibilidad de realización efectiva. Además, el conocimiento verdadero, siendo inmediato como ya hemos dicho, puede ser más o menos completo, más o menos profundo, más o menos adecuado, pero no puede ser esencialmente "relativo" como desearía la misma filosofía o, al menos, no lo será más que en tanto sus objetos sean ellos mismos relativos. En otras palabras, el conocimiento relativo, metafísicamente hablando, no es sino el conocimiento de lo relativo o lo contingente, es decir, aquel que se aplica a lo manifestado; pero el valor de ese conocimiento, en el seno del dominio que le es propio, es tan amplio como lo permite la naturaleza de dicho dominio y no es así como lo entienden quienes hablan de "relatividad del conocimiento". Aparte de la consideración de los grados de un conocimiento más o menos completo y profundo, grados que no cambian en nada su naturaleza esencial, la única distinción que legítimamente podemos hacer en cuanto al valor del conocimiento es la ya indicada entre conocimiento inmediato y conocimiento mediato, es decir, entre conocimiento efectivo y conocimiento simbólico.

NOTAS:

(1). Debe quedar claro que tomamos aquí los términos "sujeto" y "objeto" en su sentido más habitual para designar respectivamente a "el que conoce y lo que es conocido" (véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XV).

(2). Hemos ya señalado en diversas ocasiones que Aristóteles había propuesto en principio la identificación por el conocimiento, pero que esta afirmación, tanto en su obra como en la de sus continuadores escolásticos, parece haber quedado en lo puramente teórico sin que jamás sacaran ninguna consecuencia de ello en lo que concierne a la realización metafísica (véase especialmente *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 20 parte, cap. X, y *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XXIV).

(3). Aludimos aquí a las modernas "teorías del conocimiento", sobre cuya vanidad ya nos hemos manifestado en otra parte *(Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 20 parte, cap. X); volveremos sin embargo sobre ello un poco más adelante.

(4). Esta diferencia es la de conocimiento intuitivo y conocimiento discursivo, de la que ya hemos hablado con la suficiente frecuencia como para que no sea necesario detenerse una vez más en este punto.

(5). Véase *ibid.,* 2ª parte, cap. V.

(6). Podemos señalar también que el acto común a dos seres, según el sentido que Aristóteles otorga a la palabra "acto", es aquello por lo cual sus naturalezas coinciden y, por tanto, se identifican al menos parcialmente.

(7). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XII. El simbolismo de las "bocas" de *Vaishwânara* está relacionado con la analogía de la asimilación cognoscitiva con la asimilación nutritiva.

(8). *Atmâ-Bodha* de Shankarâchârya (véase *ibid.,* cap. XXII).

(9). Véase también *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* 2ª parte, cap. X.

Capítulo XVI: CONOCIMIENTO Y CONSCIENCIA

Una consecuencia muy importante de lo que hasta aquí llevamos dicho es que el conocimiento, entendido absolutamente y en toda su universalidad, no tiene en ningún caso como sinónimo o equivalente a la consciencia, cuyo dominio es sólo coextensivo al de ciertos estados de ser determinados, de forma que no es sino en estos estados, con exclusión de todos los demás, donde el conocimiento se realiza por medio de lo que podemos llamar con propiedad una "toma de consciencia". La consciencia, como la hemos entendido precedentemente, incluso en su forma más general y sin restringirla a su forma específicamente humana, no es más que un modo contingente y específico de conocimiento bajo ciertas condiciones, una propiedad inherente al ser considerado en ciertos estados de manifestación; con mayor razón, no podría hablarse de ella en ningún grado para los estados incondicionados, es decir, para todo lo que sobrepasa el Ser, puesto que ni siquiera es aplicable a todo el Ser. Por el contrario, el conocimiento considerado en sí mismo e independientemente de las condiciones correspondientes a cualquier estado particular, no puede admitir ninguna restricción y, para adecuarse a la verdad total, debe ser coextensivo no solamente al Ser, sino a la misma Posibilidad universal y, por tanto, debe ser infinito como ésta necesariamente lo es. Esto equivale a decir que conocimiento y verdad, así considerados metafísicamente, no son en el fondo otra cosa que lo que hemos llamado, utilizando una expresión por lo demás muy imperfecta, "aspectos del Infinito"; y es esto lo que afirma con particular nitidez la fórmula que constituye uno de los enunciados fundamentales del Vedanta: *"Brahma* es la Verdad, el Conocimiento, el Infinito" *(Satyam Jnânam Anantam Brahma)* (1).

Hemos dicho que "conocer" y "ser" son las dos caras de una misma realidad, pero es preciso tomar el término "ser" únicamente en un sentido analógico y simbólico, puesto que el conocimiento va más lejos que el Ser; ello es así en el caso presente tanto como cuando hablamos de la realización del ser total, implicando esencialmente dicha realización el conocimiento total y absoluto y no siendo en ningún caso distinta de este conocimiento, en tanto que se trate del conocimiento efectivo y no de un simple conocimiento teórico y representativo. Es este el momento de precisar, siquiera sea mínimamente, la forma en que debe ser entendida la identidad metafísica de lo posible y lo real: puesto que todo lo posible es realizado por el conocimiento, esta identidad universalmente considerada constituye propiamente la verdad en sí, pues ésta puede ser entendida precisamente como la perfecta adecuación del conocimiento a la Posibilidad total (2). Se ven sin dificultad todas las consecuencias que pueden deducirse de esta última observación, cuyo alcance es inmensamente mayor que el que tendría una definición simplemente lógica de la verdad, pues nos hace presente toda la diferencia entre el intelecto universal e incondicionado (3) y el entendimiento humano con sus condiciones individuales, y también, por otra parte, toda la diferencia que separa el punto de vista de la realización del punto de vista de una "teoria del conocimiento". La misma palabra "real", habitualmente tan vaga, incluso a veces equívoca -y que lo es forzosamente para los filósofos que mantienen la pretendida distinción entre lo posible y lo real- toma por ello un valor metafísico completamente distinto al ser puesta en relación con el punto de vista de la realización (4) o, para hablar de manera más precisa, al convertirse en expresión de la permanencia absoluta, en lo Universal, de todo aquello cuya posesión efectiva es alcanzada por un ser mediante la total realización de sí mismo (5).
El intelecto, en tanto que principio universal, podría ser concebido como el continente del conocimiento total, pero a condición de no ver en ello más que una simple forma de hablar, pues situándonos esencialmente en la "no-dualidad", el continente y el contenido son absolutamente idénticos, debiendo ser, uno y otro igualmente infinitos, y una "pluralidad de infinitos" es, como ya dijimos, una imposibilidad. La Posibilidad universal, que todo lo abarca, no puede ser comprehendida por nada, si no es por ella misma, y se aprehende a sí misma "sin que, sin embargo, tal comprehensión exista en alguna forma cualquiera" (6); así pues, no podemos hablar correlativamente del intelecto y del conocimiento, en sentido universal, más que como ya lo hicimos del Infinito y la Posibilidad, es decir, viendo en ello una sola y misma realidad que consideramos simultáneamente bajo un aspecto activo y bajo un aspecto pasivo, pero sin que esto suponga ninguna distinción real. No debemos diferenciar, en lo Universal, intelecto y conocimiento, ni, por tanto, inteligible y cognoscible: siendo inmediato el conocimiento verdadero, el intelecto no es rigurosamente más que uno con su objeto; es sólo en los modos condicionados del conocimiento, modos siempre indirectos e inadecuados, donde ha lugar a establecer una distinción, operando el conocimiento relativo no por el intelecto

mismo, sino por una refracción del intelecto en los estados de ser considerados y, como ya hemos visto, es tal refracción la que constituye la consciencia individual; pero, directa o indirectamente, siempre existe participación en el intelecto universal en la medida que haya conocimiento efectivo, sea bajo un modo cualquiera, sea al margen de todo modo específico.
Siendo el conocimiento total adecuado a la Posibilidad universal, no hay nada que sea incognoscible (7) o, en otras palabras, "no hay cosas ininteligibles, hay solamente cosas actualmente incomprensibles" (8), es decir, inconcebibles, no en sí mismas y absolutamente, sino sólo por nosotros en cuanto seres condicionados, es decir, limitados en nuestra manifestación actual a las posibilidades de un estado determinado. Proponemos así lo que podemos llamar un principio de "inteligibilidad universal", no como de ordinario se lo entiende, sino en un sentido puramente metafísico y, por tanto, más allá del dominio de la lógica, en el que este principio, como todos los de orden propiamente universal (y que son los únicos que merecen verdaderamente ser llamados "principios") no hallará más que una aplicación particular y contingente. Quede claro que esto no postula para nosotros ningún "racionalismo", sino al contrario, puesto que la razón, esencialmente diferente del intelecto (sin cuya garantía no podría ser válida), no es nada más que una facultad específicamente humana e individual; hay pues necesariamente que hablar, no de lo irracional" (9), sino de lo "suprarracional", y ésta es, en efecto, una característica de todo lo que verdaderamente pertenece al orden metafísico: lo "suprarracional" no deja por eso de ser inteligible en sí, aunque no sea actualmente comprehensible para las facultades limitadas y relativas de la individualidad humana (10).

Habría otra observación más que hacer y que es preciso tener muy en cuenta para no caer en ningún error: como la palabra "razón", también la palabra "consciencia" puede a veces ser universalizada por una transposición puramente analógica, cosa que nosotros mismos hemos hecho para traducir el significado del término sánscrito *Chit* (11); pero tal transposición no es posible sino cuando se limita al Ser, como era entonces el caso para la consideración del ternario *Sachchidânanda* (12). Debe entenderse bien, no obstante, que incluso con esta restricción, la consciencia así traspuesta no es ya de ningún modo entendida en su sentido propio, tal como anteriormente la definimos y tal como generalmente venimos utilizando esta palabra: en este sentido no es -repitámoslo- más que el modo específico de un conocimiento contingente y relativo, como contingente y relativo es el estado de ser condicionado al que esencialmente pertenece; y si se puede decir que es una "razón de ser": para un estado tal, sólo lo es en tanto que participación, por refracción, en la naturaleza de este intelecto universal y trascendente que es en última instancia y de forma preeminente la suprema "razón de ser" de todas las cosas, la verdadera "razón suficiente" metafísica que se determina a sí misma en todos los órdenes de posibilidades sin que ninguna de estas determinaciones pueda afectarla en lo más mínimo. Esta concepción de la "razón suficiente", muy diferente de las nociones filosóficas o teológicas en que se encierra el pensamiento occidental, resuelve por otra parte de manera inmediata numerosas cuestiones ante las que éste debe confesarse impotente, y las resuelve mediante la conciliación de los puntos de vista de la necesidad y de la contingencia; estamos aquí, en efecto, más allá de la oposición necesidad-contingencia entendidas en su acepción ordinaria (13); pero algunas aclaraciones complementarias quizás puedan resultar de utilidad para comprender por qué este problema no ha de plantearse en metafísica pura.

NOTAS:

(1). *Taittîriyaka Upanishad,* 2º Vallî, 1º Anuvâka, Shloka 1.

(2). Esta fórmula concuerda con la definición que Santo Tomás de Aquino da de la verdad como *adaequatio rei et intellectus;* pero es, de alguna forma, una transposición de ésta, pues hay que tener en cuenta una diferencia capital: la doctrina escolástica se limita exclusivamente al Ser, mientras que lo que nosotros decimos se aplica igualmente a todo lo que está más allá del Ser.

(3). Aquí, el término "intelecto" es también transpuesto más allá del Ser y, con mayor razón, más allá de *Buddhi,* que, aunque de orden universal e informal, pertenece todavía al dominio de la manifestación y por consiguiente no puede decirse incondicionada.

(4). Se observará el estrecho parentesco, que no tiene nada de fortuito, entre las palabras "real" y "realización".

(5). Es esta misma pertenencia la que se expresa de forma distinta en el lenguaje teológico occidental, al decir que los posibles están eternamente en el entendimiento divino.

(6). *Risâlatul-Ahadiyah* de Mohyiddin ibn Arabi (véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XV.

(7). Rechazamos pues formal y absolutamente todo "agnosticismo", en el grado que sea; por otra parte, se podría preguntar a los "positivistas", así como a los partidarios de la famosa teoría de lo "Incognoscible" de Herbert Spencer, qué les autoriza a afirmar que haya cosas que no puedan ser conocidas, y sería sumamente probable que esta pregunta tuviese que quedar sin respuesta, tanto más cuanto que algunos parecen, de hecho, confundir pura y simplemente "desconocido" (es decir, en definitiva, lo que a ellos les es desconocido) e "incognoscible" (véase *Orient et Occident, 1ª* parte, cap. I y *La Crisis del Mundo Moderno,* pág. 82, ed. francesa).

(8). Matgioi, *La Voie Métaphysique,* pág. 86.

(9). Lo que va más allá de la razón no es por ello contrario a la razón, que es el sentido que habitualmente se da a la palabra "irracional".

(10). Recordamos a este respecto que un "misterio", aun entendido en su concepción teológica, no es en absoluto algo incognoscible o ininteligible, sino, de acuerdo al sentido etimológico de la palabra y como ya dijimos anteriormente, algo que es inexpresable y por tanto incomunicable, lo que es completamente distinto.

(11). *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XIV.

(12). Está claro, en este caso, que podría hablarse de "conciencia" como resultado de la transposición analógica del término "consciencia". Véase Nota 7 del capítulo VII (N. del T.).

(13). Digamos además que la teología, muy superior aquí a la filosofía, reconoce al menos que esta oposición puede y debe ser superada, aún cuando su resolución no se le presente con la evidencia con que aparece cuando se la considera desde el punto de vista metafísico. Es necesario añadir que es sobre todo desde el punto de vista teológico, y en razón de la concepción de la creación, que el problema de la relación entre necesidad y contingencia adquirió inicialmente la importancia que después ha conservado filosóficamente en el pensamiento occidental.

Capitulo XVII: NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Dijimos anteriormente que toda posibilidad de manifestación debe manifestarse por el hecho mismo de ser lo que es, es decir, una posibilidad de manifestación, pues ésta está necesariamente implícita en principio en la naturaleza misma de ciertas posibilidades. Así, la manifestación, que es puramente contingente en cuanto tal, no es por ello menos necesaria en su principio, de la misma forma que, transitoria en si misma, posee sin embargo una raíz absolutamente permanente en la Posibilidad universal; y es esto, por lo demás, lo que le otorga toda su realidad. Si fuera de otro modo, la manifestación no podría tener más que una existencia enteramente ilusoria e incluso podríamos considerarla como rigurosamente inexistente, puesto que careciendo de principio no conservaría más que un carácter esencialmente "privativo", como pueda serlo el de una negación o limitación considerada en si misma; y la manifestación, así considerada, no sería en efecto nada más que el conjunto de todas las posibles condiciones restrictivas. Ahora bien, desde el momento en que estas condiciones son posibles, son metafísicamente reales, y esa necesidad, que no era más que negativa cuando se las concebía como simples limitaciones, se torna positiva de algún modo cuando se las considera en tanto que posibilidades. Es pues debido a que la manifestación está implícita en el orden de las posibilidades, por lo que posee su realidad propia sin que esta realidad pueda en forma alguna ser independiente del orden universal, pues es en él, y solamente en él, donde tiene su verdadera "razón suficiente": decir que la manifestación es necesaria en su principio no es otra cosa, en el fondo, que decir que está comprendida en la Posibilidad universal. No existe ninguna dificultad en afirmar que la manifestación sea así a la vez necesaria y contingente bajo perspectivas diferentes, siempre que se preste suficiente atención a este punto fundamental: el principio no puede ser afectado por ninguna determinación, puesto que es esencialmente independiente de ellas, como la causa lo es de su efecto, de forma que la manifestación, necesitada por su principio, no podría inversamente necesitarle en forma alguna. Es pues la "irreversibilidad" o "irreprocidad" de la relación que aquí consideramos lo que resuelve todas las dificultades que ordinariamente se atribuyen a esta cuestión (1), dificultad que no existe, en suma, más que por el hecho de perder de vista esta "irreprocidad"; y si se la pierde de vista (suponiendo que alguna vez se la haya entrevisto en algún grado), es debido a que, por encontrarnos actualmente situados en la manifestación, se tiende de forma natural a atribuirle una importancia que, desde el punto de vista universal, en modo alguno puede tener. Para dar a entender con mayor claridad nuestro pensamiento en lo que a este punto respecta, podemos apelar aquí a un simbolismo espacial y decir que la manifestación, en su *integralidad,* es verdaderamente nula en relación al Infinito, lo mismo (salvo las reservas que siempre exige la imperfección de tales comparaciones) que un punto situado en el espacio es igual a cero con relación a ese espacio (2); ello no quiere decir que este punto no sea absolutamente nada (tanto mas cuanto que existe necesariamente por la misma razón por la que el espacio existe), pero no es nada bajo el punto de vista de la extensión: es rigurosamente cero en extensión; y la manifestación no es más, con relación al Todo universal, de lo que este punto es en relación al espacio considerado en toda la *indefinidad* de su extensión, e incluso con esta diferencia: el espacio es algo limitado por su misma naturaleza, mientras que el Todo universal es el Infinito.

Debemos señalar aquí otra dificultad, pero que reside mucho más en la expresión que en la concepción misma: todo lo que existe de modo transitorio en la manifestación debe ser traspuesto en modo permanente en lo no-manifestado; la misma manifestación adquiere así la permanencia que constituye toda su realidad *principial,* pero no es ya la manifestación en cuanto tal, sino el conjunto de las posibilidades de manifestación, en tanto no se manifiesten, estando sin embargo implícita la manifestación en su naturaleza misma, sin lo cual no serían lo que son. La dificultad de esta transposición o de este paso de lo manifestado a lo no-manifestado y la oscuridad aparente que de ello resulta son la misma dificultad y la misma oscuridad que encontramos cuando queremos expresar, en la medida en que sean expresables, las relaciones entre el tiempo, o más generalmente entre la duración bajo todos sus modos (es decir, entre toda condición de existencia sucesiva) y la eternidad; es en el fondo la misma cuestión, considerada bajo dos aspectos algo diferentes y de los cuales el segundo es simplemente más particular que el primero, puesto que no se refiere más que a una condición determinada entre todas aquellas que comporta lo manifestado. Todo esto -repitámoslo una vez más- es perfectamente concebible, pero es necesario saber dejar su parte a lo inexpresable como, por lo demás, en todo lo que pertenece al dominio metafísico; en lo que respecta los medios de realización de una concepción efectiva y no solamente teórica,

extendiéndose a lo inexpresable mismo, es evidentemente un tema que no podemos tocar en nuestro estudio al no entrar las consideraciones de este orden en el marco que nos hemos trazado.
Volviendo a la contingencia, podemos dar de forma general la definición siguiente: es contingente todo lo que no tiene en sí mismo su razón suficiente; queda claro entonces que toda cosa contingente no es por ello menos necesaria, en el sentido de que es necesitada por su razón suficiente pues, para existir, debe tener una, si bien no reside en ella, al menos en tanto que la consideremos bajo la condición específica en la que tiene precisamente su carácter de contingencia, que ya no tendría si se la considerara en su principio, puesto que se identificaría entonces con su propia razón suficiente. Tal es el caso de la manifestación, contingente como tal, porque su principio o su razón suficiente se encuentra en lo no-manifestado, en tanto que éste comprende lo que podemos llamar lo "manifestable", es decir, las posibilidades de manifestación como posibilidades puras (y no, innecesario decirlo, en tanto que comprende lo "no-manifestable" o posibilidades de no-manifestación). Así pues, principio y razón suficiente son en última instancia lo mismo, pero es particularmente importante, considerar el principio bajo este aspecto de razón suficiente cuando se quiere comprender la noción de contingencia en su sentido metafísico; y es todavía necesario precisar, para evitar toda confusión, que la razón suficiente es la razón de ser última de cualquier ente (última, si partimos de la consideración de este ente para remontarnos hacia el principio, pero, en realidad, primera en el orden de encadenamiento tanto lógico como ontológico, yendo del principio hacia las consecuencias) y no simplemente su razón de ser inmediata, pues todo lo que es, bajo un modo cualquiera, incluso contingente, debe tener en sí mismo su razón de ser inmediata, entendido en el sentido en el que precedentemente decíamos que la consciencia constituye una razón de ser para ciertos estados de la existencia manifestada.

Como consecuencia muy importante de lo dicho, podemos afirmar que todo ser lleva en sí mismo su destino, sea de forma relativa (destino individual), si se trata únicamente del ser considerado dentro de un determinado estado condicionado, sea de forma absoluta, si se trata del ser en su totalidad, pues "la palabra 'destino' designa la verdadera razón de ser de las cosas" (3). Ahora bien, el ser condicionado o relativo, no puede llevar en sí mismo más que un destino igualmente relativo, exclusivamente correspondiente a sus específicas condiciones de existencia; si considerando al ser de esta forma se quisiera hablar de su destino último o absoluto, éste ya no estaría en él, pues el destino absoluto no es verdaderamente el destino de ese ser contingente en cuanto tal, ya que en realidad sólo puede referirse al ser total. Esta observación basta para mostrar la inanidad de todas las discusiones relacionadas con el "determinismo" (4): es éste uno de los problemas, tan numerosos en la moderna filosofía occidental, que deben su existencia al mero hecho de estar mal planteados; existen numerosas concepciones diferentes del determinismo, además de numerosas concepciones diferentes de la libertad, que en su mayor parte no tienen nada de metafísico; es pues importante precisar la verdadera noción metafísica de libertad y con este tema pondremos fin al presente estudio.

NOTAS:

(1). Es esta misma "irreciprocidad" lo que excluye por igual todo "panteísmo" y todo "inmanentismo", tal como ya indicamos en otra parte *(L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XXIV).

(2). Se trata aquí, quede claro, del punto situado en el espacio y no del punto *principial* del que el propio espacio no es más que una expansión o desarrollo. Sobre las relaciones del punto y la extensión, véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XVI.

(3). Comentario tradicional de Tcheng-tsé sobre el *I-Ching* (véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXII).

(4). Podría decirse otro tanto de una buena parte de las discusiones relativas a la finalidad; por este motivo, la distinción entre "finalidad interna" y "finalidad externa" no puede resultar plenamente válida sino en tanto se admita la suposición antimetafísica de que un ser individual es un ser completo y que constituye un "sistema cerrado", puesto que, de otra manera, lo que es "externo" para el individuo puede no ser menos "interno" para el ser verdadero, si es que la distinción que esta palabra supone pudiera serle aplicada (véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXIX); y es fácil darse cuenta de que, en el fondo, finalidad y destino son idénticos.

Capítulo XVIII: NOCIÓN METAFÍSICA DE LA LIBERTAD

Para probar metafísicamente la libertad sin necesidad de enredarse en los argumentos filosóficos ordinarios, es suficiente con establecer que se trata de una posibilidad, pues lo posible y lo real, son metafísicamente idénticos. En principio, podemos definir la libertad como la ausencia de coacción: definición negativa en la forma pero que aquí, sin embargo, es positiva en el fondo, pues es la coacción lo que es una limitación, es decir, una verdadera negación. Ahora bien, en cuanto a la Posibilidad universal considerada más allá del Ser, es decir, en cuanto No-Ser, no podemos hablar de unidad, como anteriormente dijimos, puesto que el No-Ser es el Cero metafísico, pero podemos al menos, empleando siempre la forma negativa, hablar de "no-dualidad" *(âdvaita)* (1). Allí donde la dualidad no existe, no puede haber ninguna coacción y esto basta para probar que la libertad es una posibilidad desde el momento que proviene de forma inmediata de la "no-dualidad", que está evidentemente exenta de toda contradicción.
Podemos añadir que la libertad es, no sólo una posibilidad, en el sentido más universal, sino también una posibilidad de ser o de manifestación; es suficiente, para pasar del No-Ser al Ser, pasar de la "no-dualidad" a la unidad: el Ser es "uno" (siendo el Uno el Cero afirmado) o, más bien, la Unidad metafísica misma, primera afirmación, pero también, por eso mismo, primera determinación (2). Lo que es uno está manifiestamente exento de toda coacción, de forma que la ausencia de coacción, es decir, la libertad, se reencuentra en el dominio del Ser, donde la unidad se presenta, por decirlo así, como una especificación de la "no-dualidad" *principial* del No-Ser; en otras palabras, la libertad también pertenece al Ser, lo que equivale a decir que es una posibilidad de ser o, según lo que anteriormente expusimos, una posibilidad de manifestación. Además, decir que esta posibilidad es esencialmente inherente al Ser como consecuencia inmediata de su unidad, es decir que se manifestará en un grado u otro en todo lo que procede del Ser, es decir, en todos los seres particulares en tanto que pertenecen al dominio de la manifestación universal. Ahora bien, desde el momento que hay multiplicidad, como es el caso en el orden de las existencias particulares, es evidente que no puede hablarse más que de libertad relativa; y se puede considerar a este respecto, ya sea la multiplicidad de los seres particulares mismos, ya sea la de los elementos constitutivos de cada uno de ellos. En lo concerniente a la multiplicidad de los seres, cada uno de ellos, en sus estados de manifestación, está limitado por los otros, y esta delimitación puede traducirse por una restricción de la libertad, pero decir que un ser cualquiera no es libre en ningún grado, equivaldría a decir que no es él mismo, que es "los otros", o que no tiene en sí mismo su razón de ser, ni siquiera inmediata, lo que en el fondo supondría decir que no es en ninguna medida un ser verdadero (3). Por otra parte, puesto que la unidad del Ser es el principio de la libertad, tanto en los seres particulares como en el Ser universal, un ser será libre en la medida que participe de esta unidad; en otras palabras, será tanto más libre cuanta más unidad haya en sí mismo, o cuanto más uno sea (4); pero como ya hemos dicho, los seres individuales no lo son nunca más que relativamente. Por otro lado, interesa recalcar sobre este punto que no es precisamente la mayor o menor complejidad de la constitución de un ser lo que le hace más o menos libre, sino el carácter de esta complejidad, según esté más o menos unificada de manera efectiva; esto se deduce de lo que anteriormente expusimos sobre las relaciones de la unidad y la multiplicidad (6).

La libertad así enfocada es pues una posibilidad que, en diversos grados, es atributo de todos los seres, cualesquiera que sean y en, cualquier, estado que se sitúen, y no solamente del hombre; la libertad humana, la única de que se habla en todas las discusiones filosóficas, no se presenta desde esta perspectiva más que como un simple caso particular, lo que realmente es (7). Lo más importante, desde la perspectiva metafísica, no es la libertad relativa de los seres manifestados, como tampoco los dominios específicos y restringidos en los que sea susceptible de ejercitarse, sino la libertad entendida en sentido universal y que reside propiamente en el instante metafísico del paso de la causa al efecto, debiendo hacerse una conveniente transposición analógica de la relación causal para que pueda ser aplicada a todos los órdenes de posibilidades. No siendo, y no pudiendo ser esta relación causal una relación de sucesión, la *efectuación* debe ser considerada esencialmente aquí bajo el aspecto extra-temporal, y esto tanto más cuanto que el punto de vista temporal, específico para un estado determinado de existencia manifestada, o de manera más precisa, para ciertas modalidades de ese estado, no es en modo alguno susceptible de universalización (8). La consecuencia de ello es que tal instante metafísico, que nos parece inaprehensible puesto que no hay solución de continuidad

entre la causa y el efecto, es en realidad ilimitado, pues sobrepasa al Ser, como ya anteriormente dijimos, y es coextensivo a la Posibilidad total; constituye lo que figuradamente podemos llamar un "estado de consciencia universal" (9), que participa de la "actividad permanente" inherente a la "causa inicial" misma (10).

En el No-Ser, la ausencia de coacción no puede residir más que en la "no-acción" (el *wu-wei* de la tradición extremo-oriental) (11); en el Ser o, más exactamente, en la manifestación, la libertad se efectúa en la actividad diferenciada que, en el estado individual humano, toma la forma de acción en el sentido habitual de la palabra. Por otra parte, en el dominio de la acción e incluso de toda la manifestación universal, la "libertad de indiferencia" es imposible porque es propiamente el modo de libertad que conviene a lo no manifestado (y que, rigurosamente hablando, no es en forma alguna un modo especifico) (12), es decir, que no es la libertad en tanto que posibilidad de ser, ni siquiera la libertad que pertenece al Ser (o a Dios concebido como el Ser, en sus relaciones con el Mundo entendido como el conjunto de la manifestación universal), ni, por tanto, a los seres manifestados que están en su dominio y participan de su naturaleza y de sus atributos según la medida de sus propias posibilidades respectivas. La realización de posibilidades de manifestación, que son las que constituyen todos los seres en todos sus estados manifestados y con todas las modificaciones, acciones u otras, que pertenecen a estos estados, esta realización -decimos- no puede pues reposar sobre una pura indiferencia (o en un decreto arbitrario de la Voluntad divina, según la teoría cartesiana bien conocida, que pretende además aplicar esta concepción de la indiferencia a Dios y al hombre a la vez) (13), sino que está determinada por el orden de la posibilidad universal de manifestación, que es el Ser mismo, de forma que el Ser se determina no sólo en sí (en tanto que 'es' el Ser, primera de todas las determinaciones), sino también en todas sus modalidades, que son todas las posibilidades particulares de manifestación. Es sólo en estas últimas, consideradas "distintivamente" e incluso bajo el aspecto de la "separatividad", donde puede haber determinación por "otro que sí mismo"; dicho de otra forma, los seres particulares pueden a la vez determinarse (en tanto que cada uno de ellos posee una determinada unidad y por tanto cierta libertad, como participante del Ser) y ser determinados por otros seres (en razón de la multiplicidad de seres particulares, no reintegrada en la unidad en tanto que los consideramos bajo el punto de vista de los estados de existencia manifestada). El Ser universal no puede ser determinado, pero se determina a sí mismo; en cuanto al No-Ser, no puede ni ser determinado ni determinarse, puesto que está más allá de toda determinación y no admite ninguna.

Se deduce de lo precedente que la libertad absoluta no puede realizarse más que por la completa universalización: será "autodeterminación" en tanto que coextensiva al Ser e "indeterminación" mas allá del Ser. Mientras que una libertad relativa pertenece a todo ser bajo cualquier condición -sin importar cuál sea ésta- la libertad absoluta no puede pertenecer más que al ser liberado de las condiciones de la existencia manifestada, individual o incluso supra-individual, y convertido en absolutamente "uno", habiendo alcanzado el grado del Ser puro o "sin-dualidad" si su realización sobrepasa el Ser (14). Es entonces, pero sólo entonces, cuando podemos hablar del ser "que es para sí mismo su propia ley" (15), porque este ser es.

NOTAS:

(1). Véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XXII.

(2). Véase ibid., cap. VI.

(3). Podemos también subrayar que puesto que la multiplicidad procede de la unidad en la que está implícita o contenida en principio, aquella no puede de ningún modo destruir la unidad ni lo que, como la libertad, es consecuencia de la unidad.

(4). Todo ser, para ser verdaderamente tal, debe poseer cierta unidad cuyo principio lleva en sí mismo; en este sentido, Leibniz tenía razón al decir: "Lo que no es verdaderamente *un* ser ya no es verdaderamente un *ser";* pero esta adaptación de la fórmula escolástica: *"ens et unum convertuntur"* pierde en el pensamiento de Leibniz su alcance metafísico por la atribución de la unidad absoluta y completa a las "substancias individuales".

(5). Es además en razón de esta relatividad que podemos hablar de grados de unidad y también, consiguientemente, de grados de libertad, pues no hay grados sino en lo relativo, y lo que es absoluto no

es susceptible de "más" o de menos ("más" y "menos" deben tomarse aquí analógicamente y no en su sola acepción cuantitativa).

(6). Es preciso distinguir entre la complejidad que no es más que multiplicidad y la que, por el contrario, es expansión de la unidad *(Asrâr rabbâniyah* en el esoterismo islámico; *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap., IX y *Le Symbolisme de la Croix,* cap. IV); podríamos decir que, en relación a las posibilidades del Ser, la primera se refiere a la "substancia" y la segunda a la "esencia". Podemos considerar igualmente las relaciones de un ser con los demás (relaciones que, para este ser considerado en el estado en que tales relaciones tienen lugar, entran como elementos en la complejidad de su naturaleza, puesto que forman parte de sus atributos como otras tantas modificaciones secundarias de sí mismo) bajo dos aspectos aparentemente opuestos pero en realidad complementarios, según que, en estas relaciones, el ser en cuestión asimile a los otros o sea asimilado por ellos, constituyendo esta asimilación la "comprehensión" en el sentido propio de la palabra. La relación existente entre dos seres es a la vez una modificación de uno y de otro; pero se puede decir que la causa determinante de esta modificación reside en aquél que actúa sobre el otro o que se lo asimila cuando la relación es considerada bajo el punto de vista precedente, que es, no ya el de la acción, sino el del conocimiento en tanto que implica identificación entre sus dos términos.

(7). Poco importa que algunos prefieran llamar "espontaneidad" a lo que nosotros llamamos aquí "libertad", a fin de reservar este último término a la libertad humana; la utilización de dos términos diferentes tiene el inconveniente de que fácilmente puede inducir a pensar que la naturaleza de ambas es distinta, cuando no se trata más que de una diferencia de grados, o que cuando menos constituye algo así como un "caso privilegiado", lo que es metafísicamente insostenible.

(8). La duración misma, entendida en el sentido más general, como condicionando toda existencia en modo sucesivo, es decir, como comprendiendo toda condición que corresponda analógicamente al tiempo en los otros estados, no podría ya ser universalizada, puesto que en lo Universal todo debe ser contemplado en simultaneidad.

(9). Hay que hacer referencia a lo que anteriormente expusimos sobre las reservas que conviene hacer cuando se quiere universalizar el sentido del término "consciencia" por transposición analógica. La expresión aquí empleada es, no consciencia" por transposición analógica. La expresión aquí empleada es, en el fondo, aproximadamente equivalente a la de "aspecto del infinito" que no puede ser entendida de forma literal.

(10). Véase Matgioi, *La Voie Metaphysique,* págs. 73-74.

(11). La "Actividad del Cielo" en sí misma (en la indiferenciación *principial* del No-Ser') es no-activa y no-manifestada (véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXIII).

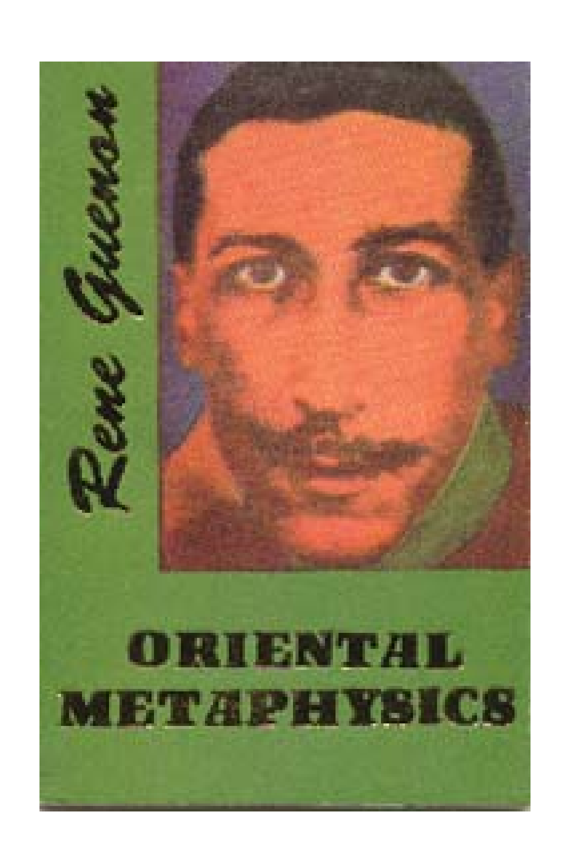
(12). Sólo puede serlo en su concepción filosófica ordinaria, que es, no sólo errónea, sino verdaderamente absurda, pues supone que algo podría existir sin tener ninguna razón de ser.

(13). No indicamos la traducción en términos teológicos más que para facilitar la comparación que puede establecerse con los puntos de vista habituales en el pensamiento occidental.

(14). Véase *L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* caps. XV y XVI.

(15). Sobre esta expresión que pertenece más particularmente al esoterismo islámico y sobre su equivalente *svêchchhâchârî* en la doctrina hindú, véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. IX. Véase también lo que hemos dicho en otra parte sobre el estado del *Yogui* o del *jîvan-mukta (L 'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* caps. XXIII y XXIV).

LA METAFÍSICA ORIENTAL



Abd al-Wahid Yahia
(René Guénon)

He tomado como tema para esta exposición la metafísica oriental; quizás hubiera sido mejor decir la metafísica sin epíteto pues, verdaderamente, la metafísica pura, al estar por definición fuera y más allá de todas las formas y de todas las contingencias, no es ni oriental ni occidental: es universal. Son sólo las formas exteriores con las que se reviste por las necesidades de una exposición, para expresar lo que puede ser expresado, las que pueden ser ya sea orientales, ya occidentales; pero, bajo su diversidad, es un fondo idéntico el que se encuentra en todas partes y siempre, en todas partes, al menos, donde haya verdadera metafísica, y ello por la sencilla razón de que la verdad es una.

Si es así, ¿por qué hablar más especialmente de metafísica oriental? Porque en las condiciones intelectuales en las que se encuentra actualmente el mundo occidental, la metafísica es algo olvidado, ignorado en general y perdido casi por entero, mientras que en Oriente es siempre el objeto de un conocimiento efectivo. Si se quiere saber lo que es la metafísica, es, pues, a Oriente adonde hay que dirigirse; e incluso si se quiere encontrar algo de las antiguas tradiciones metafísicas que han podido existir en Occidente, en un Occidente que, en muchos aspectos, estaba entonces singularmente más próximo a Oriente de lo que hoy está, es sobre todo con la ayuda de las doctrinas orientales y en comparación con éstas, como podrá conseguirse, porque estas doctrinas son las únicas que, en este ámbito metafísico, pueden todavía estudiarse directamente. Sólo que, por eso, es muy evidente que hay que estudiarlas como lo hacen los propios orientales y no dedicándose a interpretaciones más o menos hipotéticas y, a veces, completamente caprichosas; se olvida demasiado a menudo que las civilizaciones orientales existen todavía y que aún tienen representantes cualificados de los que bastaría informarse para saber verdaderamente de qué se trata.

He dicho metafísica oriental y no únicamente metafísica hindú, pues las doctrinas de este orden, con todo lo que implican, no sólo se encuentran en la India, contrariamente a lo que parecen creer algunos que, por lo demás, apenas se dan cuenta de su verdadera naturaleza. El caso de la India no es, en modo alguno, excepcional a este respecto; es exactamente el de todas las civilizaciones que poseen lo que puede llamarse una base tradicional. Lo que es excepcional y anormal son, por el contrarío, las civilizaciones carentes de dicha base; y, a decir verdad, sólo conocemos una: la civilización occidental moderna. Para no considerar más que las principales civilizaciones de Oriente, el equivalente de la metafísica hindú se encuentra, en China, en el Taoísmo; se encuentra también, por otro lado, en ciertas escuelas esotéricas del Islam (debe entenderse bien, por lo demás, que este esoterismo islámico no tiene nada en común con la filosofía exterior de los árabes, de inspiración griega en su mayor parte). La única diferencia es que en todas partes, salvo en la India, estas doctrinas están reservadas a una élite más restringida y más cerrada; es lo que ocurrió también en Occidente en la Edad Media con un esoterismo bastante comparable con el del Islam en muchos aspectos y tan puramente metafísico como éste, pero del que los modernos, en su mayoría, ni tan sólo sospechan la existencia. En la India, no puede hablarse de esoterismo en el sentido propio de esta palabra porque no se encuentra allí una doctrina con dos caras, exotérica y esotérica; no puede tratarse más que de un esoterismo natural, en el sentido de que cada uno profundizará más o menos la doctrina e irá más o menos lejos según la medida de sus propias posibilidades intelectuales, pues hay, en ciertas individualidades humanas, limitaciones que son inherentes a su propia naturaleza y que les son imposibles de superar.

Naturalmente, las formas cambian de una civilización a otra, porque deben adaptarse a diferentes condiciones; pero, aún estando más acostumbrado a las formas hindúes, no siento ningún escrúpulo en emplear otras en caso necesario si resulta que pueden favorecer la comprensión de ciertos puntos: no hay en ello ningún inconveniente, pues no son, en suma, más que expresiones diversas de la misma cosa. Una vez más: la verdad es una y es la misma para todos aquellos que, por una vía cualquiera, han alcanzado su conocimiento.

Dicho esto, es conveniente ponerse de acuerdo sobre el sentido que hay que dar aquí a la palabra "metafísica", y eso es tanto más importante cuanto que he tenido, a menudo, ocasión de comprobar que todo el mundo no la entendía del mismo modo. Pienso que lo mejor que puede hacerse con las palabras que pueden dar lugar a algún equívoco es restituirles, en lo posible, su significación primitiva y etimológica. Pues bien, por su composición, la palabra "metafísica" significa literalmente "más allá de la física", tomando "física" en la acepción que este término tenía siempre para los antiguos, la de "ciencia de la naturaleza" en toda su generalidad. La física es el estudio de todo lo que pertenece al ámbito de la naturaleza; lo que

concierne a la metafísica es lo que está más allá de la naturaleza. ¿Cómo pueden pretender, pues, algunos, que el conocimiento metafísico es un conocimiento natural, ya sea respecto a su objeto, ya sea respecto a las facultades por las que se obtiene? Hay ahí un verdadero contrasentido, una contradicción en los mismos términos; y, sin embargo, lo que es más sorprendente es que esta confusión la cometen incluso los que deberían haber guardado alguna idea de la verdadera metafísica y deberían saberla distinguir más claramente de la pseudometafísica de los filósofos modernos.

Pero quizás se diga: si esta palabra "metafísica" produce tales confusiones ¿no sería mejor renunciar a su uso y substituirla por otra que tuviera menos inconvenientes? A decir verdad, sería lamentable porque, por su formación, esta palabra concuerda perfectamente con aquello de que se trata; y es casi imposible, porque las lenguas occidentales no poseen ningún otro término que se adapte tan bien a este uso. Emplear pura y simplemente la palabra "conocimiento", como se hace en la India, porque, en efecto, es el conocimiento por excelencia el único que es absolutamente digno de este nombre, no hay ni que pensarlo; sería todavía mucho menos claro para los Occidentales que, respecto al conocimiento, están acostumbrados a no considerar nada fuera del ámbito científico y racional. Y además, ¿es necesario preocuparse tanto del abuso que se ha hecho de una palabra? Si tuvieran que rechazarse todas las que están en este caso, ¿de cuántas se dispondría todavía? ¿No basta con tomar las precauciones necesarias para alejar los errores y los malentendidos? No tenemos más interés en la palabra "metafísica" que en otra cualquiera; pero mientras no se nos proponga un término mejor para substituirla, continuaremos utilizándola como hemos hecho hasta aquí.

Desgraciadamente, hay gente que tiene la pretensión de "juzgar" lo que ignora y que, porque da el nombre de "metafísica" a un conocimiento puramente humano y racional (lo que para nosotros no es más que ciencia o filosofía), se imagina que la metafísica oriental no es nada más ni nada distinto a eso, de lo que saca lógicamente la conclusión de que esta metafísica no puede conducir, realmente, a tal o cual resultado. No obstante, conduce a ellos efectivamente, pero porque es algo muy distinto a lo que ellos suponen; todo lo que consideran no tiene verdaderamente nada de metafísico, puesto que no es más que un conocimiento de orden natural, un saber profano y exterior; no es en absoluto de esto de lo que queremos hablar. ¿Hacemos, pues, "metafísica" sinónimo de "sobrenatural"?

Aceptaríamos de muy buen grado tal asimilación puesto que, mientras no se supera la naturaleza, es decir, el mundo manifestado en toda su extensión (y no sólo el mundo sensible que no es más que un elemento infinitesimal de éste) se está todavía en el ámbito de la física; lo que es metafísica es, como ya hemos dicho, lo que está más allá y por encima de la naturaleza; es, pues, propiamente lo "sobrenatural".

Pero, sin duda, se hará aquí una objeción: ¿es posible, pues, superar así a la naturaleza? No dudaremos en responder muy claramente: no sólo esto es posible sino que esto es. Ello no es más que una afirmación, se dirá todavía; ¿qué pruebas pueden ofrecerse? Es verdaderamente curioso que se pida el probar la posibilidad de un conocimiento en vez de intentar darse cuenta por sí mismo, haciendo el trabajo necesario para adquirirlo. Para el que posee este conocimiento, ¿qué interés y qué valor pueden tener todas estas discusiones? El hecho de substituir la "teoría del conocimiento" por el propio conocimiento es quizás la mejor confesión de impotencia de la filosofía moderna.

Por otro lado, hay en toda certidumbre algo incomunicable; nadie puede alcanzar realmente un conocimiento cualquiera más que por un esfuerzo estrictamente personal y todo lo que otro puede hacer es el dar la oportunidad e indicar los medios para alcanzarlo. Por eso sería vano, en el orden puramente intelectual, pretender imponer una convicción cualquiera; la mejor argumentación no podría, a este respecto, servir de conocimiento directo y efectivo.

Ahora, ¿podemos definir la metafísica tal como la entendemos? No, pues definir siempre es limitar y de lo que se trata es, en sí, verdadera y absolutamente ilimitado, luego no podría dejarse encerrar en ninguna fórmula ni sistema. Puede caracterizarse la metafísica de cierto modo, por ejemplo diciendo que es el conocimiento de los principios universales; pero eso no es una definición hablando con propiedad y, por lo demás, eso no puede dar de ella más que una idea bastante vaga. Añadiremos algo si decimos que el ámbito de los principios se extiende mucho más de lo que han creído algunos occidentales que, sin embargo, han hecho metafísica, pero de un modo parcial e incompleto. Así, cuando Aristóteles consideraba la

metafísica como el conocimiento del ser en cuanto ser, la identificaba con la ontología, es decir, tomaba la parte por el todo. Para la metafísica oriental, el ser puro no es el primero ni el más universal de los principios, pues es ya una determinación; hay que ir, pues, más allá del ser y eso es, incluso, lo más importante. Por eso, en toda concepción verdaderamente metafísica, hay que reservar siempre la parte de lo inexpresable; e incluso todo lo que puede expresarse no es literalmente nada respecto a lo que supera toda expresión, así como lo finito, sea cual sea su magnitud, no es nada respecto al Infinito.

Se puede sugerir mucho más de lo que se expresa y tal es, en suma, el papel que desempeñan aquí las formas exteriores; todas esas formas, ya se trate de palabras o de símbolos cualesquiera, no constituyen más que un sostén, un punto de apoyo para elevarse a posibilidades de concepción que las superan incomparablemente; volveremos a ello enseguida.

Hablamos de concepciones metafísicas, por no tener a nuestra disposición otro término para hacernos entender; pero que no vaya a creerse por eso que hay ahí algo asimilable a las concepciones científicas o filosóficas; no se trata de hacer "abstracciones" cualesquiera sino de coger un conocimiento directo de la verdad tal cual es. La ciencia es el conocimiento racional, discursivo, siempre indirecto, un conocimiento por reflejo; la metafísica es el conocimiento supra-racional, intuitivo e inmediato. Esta intuición intelectual pura, sin la que no hay metafísica verdadera no debe, por lo demás, asimilarse en modo alguno con la intuición de la que hablan ciertos filósofos contemporáneos, pues ésta es, por el contrario, infrarracional.

Hay una intuición intelectual y una intuición sensible; una está más allá de la razón pero la otra está más acá; esta última sólo puede captar el mundo del cambio y del devenir, es decir, la naturaleza o, más bien, una ínfima parte de la naturaleza. El ámbito de la intuición intelectual, por el contrario, es el ámbito de los principios eternos e inmutables, es el ámbito metafísico.

El intelecto transcendente, para captar directamente los principios universales, debe ser él mismo de orden universal; no es ya una facultad individual, y considerarlo como tal sería contradictorio, pues no puede haber en las posibilidades del individuo el superar sus propios límites, el salir de las condiciones que le definen en cuanto individuo. La razón es una facultad propia y específicamente humana; pero lo que está más allá de la razón es verdaderamente "no-humano"; es lo que hace posible el conocimiento metafísico, y este, hay que repetirlo otra vez, no es un conocimiento humano. En otros términos, no es en cuanto hombre que el hombre puede alcanzarlo; sino que es en tanto en cuanto este ser, que es humano en uno de sus estados, es a la vez algo distinto y más que un ser humano; y es la toma de conciencia efectiva de los estados supraindividuales lo que es el objeto real de la metafísica o, mejor aún, lo que es el propio conocimiento metafísico. Llegamos, pues, aquí a uno de los puntos más esenciales y es necesario insistir en ello: si el individuo fuera un ser completo, si constituyera un sistema cerrado como la mónada de Leibnitz, no habría metafísica posible; irremediablemente encerrado en sí mismo, este ser no tendría medio alguno de conocer lo que no fuera del orden de existencia al que pertenece. Pero no es así: el individuo no representa, en realidad, más que una manifestación transitoria y contingente del ser verdadero; no es más que un estado especial entre una multitud indefinida de otros estados del mismo ser; y este ser es, en sí, absolutamente independiente de todas sus manifestaciones, al igual que, para emplear una comparación que se repite a cada momento en los textos hindúes, el sol es completamente independiente de las múltiples imágenes en las que se refleja. Esa es la distinción fundamental del "Sí" y del "yo", de la personalidad y la individualidad; y, al igual que las imágenes están unidas por los rayos luminosos con la fuente solar sin la que no tendrían ninguna existencia ni ninguna realidad, de igual modo, la individualidad, ya se trate de la individualidad humana o de cualquier otro estado análogo de manifestación, está unida a la personalidad, al centro principal del ser por este intelecto transcendente del que se acaba de tratar. No es posible, en los límites de esta exposición, desarrollar de un modo más completo estas consideraciones, ni dar una idea más precisa de la teoría de los estados múltiples del ser; pero pienso que, no obstante, he dicho bastante para hacer presentir al menos su importancia capital en toda doctrina verdaderamente metafísica.

Teoría he dicho, pero no se trata sólo de teoría, y también este punto necesita ser explicado. El conocimiento teórico, que todavía no es más que indirecto y de algún modo simbólico, no es más que una preparación, indispensable por lo demás, del verdadero conocimiento. Es además el único comunicable en cierto modo y tampoco lo es completamente; por eso, toda exposición no es más que un medio de acercarse al conocimiento y este conocimiento, que no es, primeramente, más que virtual, debe después realizarse de un modo efectivo. Encontramos

aquí una nueva diferencia con esta metafísica parcial a la que hemos aludido precedentemente, la de Aristóteles por ejemplo, ya incompleta teóricamente en el sentido de que se limita al ser y donde, además, la teoría parece verdaderamente presentarse como si se bastara a sí misma, en vez de estar ordenada expresamente von vistas a una realización correspondiente como ocurre siempre en todas las doctrinas orientales. Sin embargo, incluso en esta metafísica imperfecta, estaríamos tentados de decir esta semimetafísica, se encuentran a veces afirmaciones que, si se hubieran comprendido bien, habrían debido conducir a consecuencias completamente distintas: así, ¿no dice Aristóteles claramente que un ser es todo lo que él conoce? Esta afirmación de la identificación por el conocimiento es el principio mismo de la realización metafísica; pero aquí este principio queda aislado, sólo tiene el valor de una declaración completamente teórica, no se saca de ella ningún provecho y parece que, después de haberla formulado, ya ni tan sólo se piensa en ella: ¿cómo es que el propio Aristóteles y sus continuadores no vieron mejor todo lo que estaba implicado en ella? Es verdad que ocurre lo mismo en muchos otros casos y que parecen olvidar a veces cosas tan esenciales como la distinción entre el intelecto puro y la razón, después de haberlas formulado, no obstante, no menos explícitamente; son lagunas curiosas. ¿Hay que ver en ellas el efecto de ciertas limitaciones que serían inherentes al espíritu occidental, salvo excepciones más o menos raras, pero siempre posibles? Eso puede ser verdad en cierta medida pero, sin embargo, no hay que creer que la intelectualidad occidental haya estado, en general, tan estrechamente limitada en otro tiempo como lo está en la época moderna. Sólo que las doctrinas como esas no son, después de todo, más que doctrinas exteriores muy superiores a muchas otras porque encierran a pesar de todo una parte de metafísica verdadera, pero siempre mezclada con consideraciones de otro orden que no tienen nada de metafísico. Tenemos, por nuestra parte, la certidumbre de que hubo algo distinto a eso en Occidente, en la Antigüedad y en la Edad Media, que hubo para uso de una minoría, doctrinas puramente metafísicas y que podemos llamar completas, comprendiendo esta realización que, para la mayoría de los modernos, es sin duda algo apenas concebible; si Occidente ha perdido el recuerdo de ellas de un modo tan completo, es que ha roto con sus propias tradiciones y por eso la civilización moderna es una civilización anormal y desviada.

Si el conocimiento teórico tuviera en sí mismo su propio fin, si la metafísica no debiera pasar de ahí, ya sería algo, sin duda, pero sería completamente insuficiente. En contra de la verdadera certidumbre, más fuerte todavía que una certidumbre matemática, que ya está ligada a tal conocimiento, no sería, en suma, en un orden incomparablemente superior, más que lo análogo de lo que es en su orden inferior, terrestre y humano, la especulación científica y filosófica. No es eso lo que debe ser la metafísica; que otros se interesen en un "juego de la mente" o en lo que pueda parecerse a ello, es asunto suyo; para nosotros, las cosas de este tipo nos son más bien indiferentes y pensamos que las rarezas del psicólogo deben ser perfectamente extrañas al metafísico. De lo que se trata para éste es de conocer lo que es y de conocerlo de tal modo que uno mismo sea, real y efectivamente, todo lo que conoce.

En cuanto a los medios de la realización metafísica, sabemos bien qué objeción pueden hacer, en lo que les concierne, los que creen tener que discutir la posibilidad de esta realización. Estos medios, en efecto, deben estar al alcance del hombre; al menos en los primeros estadios, deben adaptarse a las condiciones del estado humano, puesto que es en este estado donde se encuentra actualmente el ser que, partiendo de aquí, deberá tomar posesión de los estados superiores. Es, pues, en unas formas que pertenecen a este mundo en el que se sitúa su manifestación presente donde el ser tomará un punto de apoyo para elevarse por encima de este mundo mismo; palabras, signos simbólicos, ritos o procedimientos preparatorios cualesquiera no tienen otra razón de ser ni otra función: como ya hemos dicho, eso son soportes y nada más. Pero algunos dirán, ¿cómo puede ser que estos medios puramente contingentes produzcan un efecto que les supera inmensamente, que es de un orden completamente diferente al que ellos mismos pertenecen? Haremos observar, en primer lugar, que no son, en realidad, más que medios accidentales y que el resultado que ayudan a obtener no es en modo alguno su efecto; ponen al ser en la predisposición necesaria para alcanzarlo con más facilidad y eso es todo. Si la objeción que consideramos fuera válida en este caso, valdría también para los ritos religiosos, los sacramentos, por ejemplo, en los que la desproporción entre el medio y el fin no es menor; algunos de los que la formulan quizás no hayan pensado lo bastante en ella. Por lo que a nosotros se refiere no confundimos un simple medio con una causa, en el verdadero sentido de esta palabra, y no consideramos la

realización metafísica como un efecto de cualquier cosa porque no es la producción de algo que todavía no existe sino la toma de conciencia de lo que es, de un modo permanente e inmutable, fuera de toda sucesión temporal u otra, pues todos los estados del ser, considerados en su principio, están en perfecta simultaneidad en el eterno presente.

No vemos, pues, ninguna dificultad en reconocer que no hay medida común entre la realización metafísica y los medios que conducen a ella o, si se prefiere, que la preparan. Por lo demás, precisamente por eso, ninguno de estos medios es estrictamente necesario, con una absoluta necesidad: o, al menos, no hay más que una sola preparación verdaderamente indispensable y es el conocimiento teórico. Éste, por otro lado, no podría ir muy lejos sin un medio que debemos considerar así como el que desempeñará el papel más importante y constante: este medio es la concentración; y eso es algo absolutamente ajeno e incluso contrario a las costumbres mentales del Occidente moderno, donde todo no tiende más que a la dispersión y al cambio incesante. Todos los demás medios sólo son secundarios en relación con éste: sirven sobre todo para favorecer la concentración y también para armonizar entre sí los diversos elementos de la individualidad humana a fin de preparar la comunicación efectiva entre esta individualidad y los estados superiores del ser.

Estos medios podrán, por otro lado, en el punto de partida, ser casi indefinidamente variados pues, para cada individuo, deberán ser apropiados a su naturaleza especial, conformes a sus aptitudes y a sus disposiciones particulares. Después, las diferencias irán disminuyendo, pues se trata de vías múltiples que tienden todas hacia un mismo fin; y, a partir de cierto estadio, toda multiplicidad habrá desaparecido; pero entonces los medios contingentes e individuales habrán acabado de desempeñar su función. Esta función, para demostrar que no es en modo alguno necesaria, algunos textos hindúes la comparan con la de un caballo con cuya ayuda un hombre llegará más deprisa y con más facilidad al término de su viaje, pero sin la cual también podría llegar a él. Los ritos, los procedimientos diversos señalados con vistas a la realización metafísica podrían desdeñarse y, no obstante, sólo con la fijación constante del espíritu y de toda la capacidad del ser en el fin de esta realización, alcanzar finalmente este fin supremo; pero, si hay medios que hacen menos penoso el esfuerzo, ¿por qué desdeñarlos voluntariamente? ¿Es confundir lo contingente y lo absoluto el tener en cuenta las condiciones del estado humano, puesto que es de este estado, él mismo contingente, del que estamos obligados a partir para la conquista de los estados superiores y luego del estado supremo e incondicionado?

Indiquemos ahora, según las enseñanzas que son comunes a todas las doctrinas tradicionales de Oriente, las principales etapas de la realización metafísica. La primera, que sólo es preliminar en cierto modo, se efectúa en el ámbito humano y todavía no se extiende más allá de los límites de la individualidad. Consiste en una extensión indefinida de esta individualidad cuya modalidad corporal, la única que está desarrollada en el hombre ordinario, no representa más que una porción mínima; es de esta modalidad corporal de la que hay que partir, de hecho, y de ahí el uso, para empezar, de medios sacados del orden sensible, pero que tendrán que tener, por otro lado, una repercusión en las demás modalidades del ser humano. La fase de la que hablamos es, en suma, la realización o el desarrollo de todas las posibilidades que están virtualmente contenidas en la individualidad humana y que constituyen como unas prolongaciones múltiples que se extienden en diversos sentidos más allá del ámbito corporal y sensible; y es por esas prolongaciones por las que después podrá establecerse la comunicación con los demás estados.

Esta realización de la individualidad integral es designada por todas las tradiciones como la restauración de lo que llaman el "estado primordial", estado que se considera como el del hombre verdadero y que escapa ya a algunas de las limitaciones características del estado ordinario, sobre todo a la que se debe a la condición temporal. El ser que ha alcanzado este "estado primordial" todavía es solamente un individuo humano y no está en posesión efectiva de ningún estado supra-individual; y, sin embargo, está desde ese momento liberado del tiempo, y la sucesión aparente de las cosas se ha transmutado para él en simultaneidad; posee conscientemente una facultad desconocida para el hombre ordinario y que puede llamarse "el sentido de la eternidad". Eso es de suma importancia, pues aquel que no puede salir del punto de vista de la sucesión temporal y considerar todas las cosas de un modo simultáneo es incapaz de la menor concepción del orden metafísico. La primera cosa que debe hacer quien

quiera alcanzar verdaderamente el conocimiento metafísico es colocarse fuera del tiempo, diríamos de buen grado en el "no-tiempo" si tal expresión no pareciera demasiado singular e inusitada. Esta conciencia de lo intemporal puede, por otro lado, alcanzarse de cierto modo, sin duda muy incompleto, pero ya real sin embargo, mucho antes de que se obtenga en su plenitud este "estado primordial" del que acabamos de hablar.

Quizás se pregunte: ¿por qué esta denominación de "estado primordial"? Y es que todas las tradiciones, incluida la de Occidente (pues la misma Biblia no dice otra cosa) están de acuerdo en enseñar que este estado era el normal en los orígenes de la humanidad, mientras que el estado presente no es más que el resultado de una decadencia, el efecto de una especie de materialización progresiva que se ha producido a lo largo de los tiempos, durante la duración de cierto ciclo. No creemos en la "evolución", en el sentido que los modernos dan a esta palabra; las hipótesis supuestamente científicas que han imaginado no corresponden en modo alguno a la realidad.

No es posible, por lo demás, hacer más que una simple alusión a la teoría de los ciclos cósmicos, que está particularmente desarrollada en las doctrinas hindúes; sería salir de nuestro tema, pues la cosmología no es la metafísica aunque dependa de ella de un modo bastante estrecho; no es más que una aplicación al orden físico, y las verdaderas leyes naturales no son más que consecuencias en un ámbito relativo y contingente de los principios universales y necesarios.

Volvamos a la realización metafísica: su segunda fase se refiere a los estados supraindividuales, pero todavía condicionados, aunque sus condiciones sean completamente diferentes a las del estado humano. Aquí, el mundo del hombre, en el que estábamos todavía en el estado precedente, está entera y definitivamente superado. Hay que decir más: lo que está superado es el mundo de las formas en su acepción más general, que comprende todos los estados individuales cualesquiera que sean, pues la forma es la condición común a todos estos estados, aquella por la que se define la individualidad como tal. El ser, al que ya no puede llamarse humano, ha salido desde ahora de la "corriente de las formas", según la expresión extremo-oriental. Habría, por otro lado, otras distinciones que hacer, pues esta fase puede subdividirse: comprende, en realidad, varias etapas, desde la obtención de estados que, aunque informales, pertenecen todavía a la existencia manifestada, hasta el grado de universalidad que es el del ser puro.

Sin embargo, por muy elevados que sean estos estados en relación con el estado humano, por muy alejados que estén de éste, todavía son sólo relativos, y eso es cierto incluso del más alto de ellos, el que corresponde al principio de toda manifestación. Su posesión no es, pues, más que un resultado transitorio que no debe confundirse con el fin último de la realización metafísica; es más allá del ser donde reside este fin, en relación con el cual todo lo demás no es más que camino hacia éste y preparación. Este fin supremo es el estado absolutamente incondicionado, libre de toda limitación; por esta misma razón, es enteramente inexpresable, y todo lo que puede decirse de él no se traduce más que en términos de forma negativa: negación de los límites que determinan y definen toda existencia en su relatividad. La obtención de este estado es lo que la doctrina hindú denomina la "Liberación", cuando la considera en relación con los estados condicionados, y también la "Unión", cuando la considera en relación con el Principio supremo.

En este estado incondicionado todos los demás estados del ser se reencuentran, por lo demás, en principio, pero transformados, libres de las condiciones especiales que les determinaban en cuanto estados particulares.

Lo que subsiste es todo lo que tiene una realidad positiva, pues es allí donde todo tiene su principio; el ser "liberado" está verdaderamente en posesión de la plenitud de sus posibilidades. Lo que ha desaparecido son sólo las condiciones limitativas, cuya realidad es completamente negativa puesto que no representan más que una "privación" en el sentido en el que Aristóteles entendía esta palabra. Además, en vez de ser una especie de aniquilamiento como lo creen algunos occidentales, este estado final es, por el contrario, la absoluta plenitud, la realidad suprema frente a la cual todo el resto no es más que ilusión.

Añadamos también que todo resultado, incluso parcial, obtenido por el ser a lo largo de la realización metafísica, lo es de un modo definitivo. Este resultado constituye para este ser una adquisición permanente que nada puede hacérselo perder jamás; el trabajo cumplido en este

orden, incluso si llega a ser interrumpido antes del término final, se hace de una vez por todas porque precisamente está fuera del tiempo. Eso es cierto incluso del propio conocimiento teórico, pues todo conocimiento lleva su fruto en sí mismo, muy diferente en eso de la acción, que no es más que una modificación momentánea del ser y que está siempre separada de sus efectos. Por lo demás, éstos pertenecen al mismo ámbito y al mismo orden de existencia que lo que los ha producido; la acción no puede tener como efecto el liberar de la acción y sus consecuencias no se extienden más allá de los límites de la individualidad considerada, por lo demás, en la integralidad de la extensión de la que es susceptible. La acción, sea la que sea, al no oponerse a la ignorancia que es la raíz de toda limitación, no podría hacer que se desvaneciera: sólo el conocimiento disipa la ignorancia como la luz del sol disipa las tinieblas, y es entonces cuando el "Sí", el inmutable y eterno principio de todos los estados manifestados y no-manifestados, aparece en su suprema realidad.

Después de este esbozo muy imperfecto y que sin duda da más que una muy débil idea de lo que puede ser la realización metafísica, hay que hacer una observación que es absolutamente esencial para evitar graves errores de interpretación: y es que todo lo que se trata aquí no tiene ninguna relación con fenómenos cualesquiera, más o menos extraordinarios. Todo lo que es fenómeno es de orden físico; la metafísica está más allá de los fenómenos; y tomamos esta palabra en su mayor generalidad. Resulta de ello, entre otras consecuencias, que los estados de los que se acaba de hablar no tienen absolutamente nada de "psicológico"; hay que decirlo claramente porque a veces se han producido a este respecto singulares confusiones. La psicología, por propia definición, no podría tener ascendiente más que sobre los estados humanos y todavía, tal como se entiende hoy, sólo alcanza una zona muy limitada en las posibilidades del individuo, que se extiende mucho más de lo que pueden suponer los especialistas de esta ciencia. En efecto, el individuo humano es a la vez mucho más y mucho menos de lo que se cree generalmente en Occidente: es mucho más, debido a sus posibilidades de extensión indefinida más allá de la modalidad corporal a la que se refiere, en suma, todo lo que se estudia de él de ordinario; pero también es mucho menos, puesto que, muy lejos de constituir un ser completo y que se baste a sí mismo, no es más que una manifestación exterior, una apariencia fugitiva revestida por el ser verdadero y cuya esencia no se encuentra afectada en absoluto en su inmutabilidad.

Hay que insistir en este punto: el ámbito metafísico está por entero fuera del mundo fenoménico, pues los modernos, por lo general, no conocen y no buscan apenas más que los fenómenos; es en ellos en lo que se interesan casi de un modo exclusivo, como lo atestigua, además, el desarrollo que han dado a las ciencias experimentales; y su incapacidad metafísica procede de la misma tendencia. Sin duda, puede ocurrir que ciertos fenómenos especiales se produzcan en el trabajo de realización metafísica pero de un modo completamente accidental: eso es un resultado más bien lamentable, pues las cosas de este estilo sólo pueden constituir un obstáculo para aquel que estuviera tentado a atribuirle alguna importancia. El que se deja detener y desviar de su camino por los fenómenos, aquel, sobre todo, que se deja ir en busca de "poderes" excepcionales, tiene poquísimas posibilidades de llevar la realización más lejos que el grado al que ha llegado ya cuando se produce la desviación.

Esta observación conduce naturalmente a rectificar algunas interpretaciones erróneas al uso respecto al término de "Yoga"; ¿no se ha pretendido a veces, en efecto, que lo que los hindúes designan con esta palabra es el desarrollo de ciertos poderes latentes del ser humano? Lo que acabamos de decir basta para demostrar que tal definición debe rechazarse. En realidad, esta palabra "Yoga" es la que hemos traducido lo más literalmente posible por "Unión"; lo que designa propiamente es, pues, el fin supremo de la realización metafísica; y el "Yogui", si quiere entenderse en el sentido más estricto, es únicamente el que ha alcanzado este fin. No obstante, es verdad que, por extensión, esos mismos términos, en ciertos casos, se aplican también a estadios preparatorios de la "Unión" o incluso a simples medios preliminares y al ser que ha alcanzado los estados correspondientes a estos estadios o que emplea estos medios para alcanzarlos. Pero, ¿cómo podría sostenerse que una palabra cuyo sentido primero es "Unión" designa propia y primitivamente unos ejercicios respiratorios o alguna otra cosa de este tipo? Estos ejercicios y otros, basados, en general, en lo que podemos llamar la ciencia del ritmo, figuran, en efecto, entre los medios más usados con vistas a la realización metafísica; pero que no se tome como fin lo que no es más que un medio contingente y accidental, y que tampoco se tome por el significado original de una palabra lo que no es más que una acepción secundaria y más o menos indirecta.

Hablando de lo que es primitivamente el "Yoga", y diciendo que esta palabra siempre ha designado esencialmente lo mismo, se puede pensar en hacer una pregunta de la que nada hemos dicho hasta ahora: ¿cuál es el origen de esas doctrinas metafísicas tradicionales de las que tomamos todos los datos que exponemos? La respuesta es muy sencilla, aunque se corre el riesgo de provocar la protesta de aquellos que quisieran considerarlo todo desde el punto de vista histórico: es que no hay origen; queremos decir con ello que no hay origen humano, susceptible de ser determinado en el tiempo. En otros términos, el origen de la tradición, suponiendo que esta palabra de origen tenga todavía una razón de ser en semejante caso, es "no-humano" como la propia metafísica. Las doctrinas de este orden no aparecieron en un momento cualquiera de la historia de la humanidad: la alusión que hemos hecho al "estado primordial" y también lo que hemos dicho sobre el carácter intemporal de todo lo que es metafísico deberían permitir comprenderlo sin demasiada dificultad, con tal de resignarse a admitir, contrariamente a ciertos prejuicios, que hay cosas en las que el punto de vista histórico no es aplicable en modo alguno. La verdad metafísica es eterna; por eso mismo, siempre ha habido seres que han podido conocerla real y totalmente. Lo que puede cambiar no son más que unas formas exteriores, medios contingentes; y este cambio mismo no tiene nada de lo que los modernos llaman "evolución", sino que no es más que una simple adaptación a estas u otras circunstancias particulares, a las condiciones especiales de una raza o una época determinada. De ello resulta la multiplicidad de las formas; pero el fondo de la doctrina no es modificado o afectado en modo alguno por ello, como tampoco la unidad y la identidad esenciales del ser son alteradas por la multiplicidad de sus estados de manifestación.

El conocimiento metafísico y la realización que implica, para ser verdaderamente todo lo que debe ser son, pues, posibles en todas partes y siempre, en principio al menos, y si esta posibilidad es considerada más o menos de un modo absoluto; pero de hecho, prácticamente, si así puede decirse, y en un sentido relativo, ¿son igualmente posibles en cualquier medio y sin tener en cuenta en lo más mínimo las contingencias? Sobre eso seremos mucho menos tajantes, al menos en lo que se refiere a la realización; y ello se explica por el hecho de que ésta, en su comienzo, debe tomar su punto de apoyo en el orden de las contingencias. Puede haber condiciones particularmente desfavorables, como las que ofrece el mundo occidental moderno, tan desfavorables que dicho trabajo sea poco menos que imposible y que incluso podría ser peligroso emprenderlo, en ausencia de cualquier apoyo facilitado por el medio y en un ambiente que sólo puede oponerse e incluso anular los esfuerzos de aquel que se dedicara a ello. Por el contrario, las civilizaciones a las que llamamos tradicionales están organizadas de tal modo que podemos encontrar en ellas una ayuda eficaz que, sin duda, no es rigurosamente indispensable, como tampoco lo es todo lo exterior, pero sin la que, no obstante, es muy difícil obtener resultados efectivos. Hay ahí algo que supera las fuerzas de un individuo humano aislado, incluso si, por otro lado, este individuo posee las cualificaciones requeridas; tampoco quisiéramos incitar a nadie, en las condiciones presentes, a meterse en tal empresa inconsideradamente; y eso nos conducirá directamente a nuestra conclusión.

Para nosotros, la gran diferencia entre Oriente y Occidente (y se trata aquí, exclusivamente, del Occidente moderno), incluso la única diferencia verdaderamente esencial, pues todas las demás se derivan de ella, es ésta: por un lado, conservación de la tradición con todo lo que ello implica; por el otro, olvido y pérdida de esta misma tradición; por un lado, mantenimiento del conocimiento metafísico; por el otro, ignorancia completa de todo lo que a este ámbito se refiere. Entre unas civilizaciones que abren a su élite las posibilidades que hemos intentado hacer vislumbrar, que le ofrecen los medios más apropiados para realizar efectivamente estas posibilidades y que, al menos a algunos, les permiten realizarlas en su plenitud, entre estas civilizaciones tradicionales y una civilización que se ha desarrollado en un sentido puramente material, ¿cómo podría encontrarse una medida común? ¿Y quién, pues, a menos de estar cegado por no sé qué prejuicio, se atreverá a pretender que la superioridad material compensa la inferioridad intelectual? Intelectual, decimos, pero entendiendo con ello la verdadera intelectualidad, la que no se limita al orden humano ni al orden natural, la que hace posible el conocimiento metafísico puro en su absoluta transcendencia. Me parece que basta con reflexionar un momento sobre estas cuestiones para no tener ninguna duda ni ninguna vacilación sobre la respuesta que es conveniente dar.

La superioridad material del Occidente moderno es indiscutible; nadie se la discute tampoco, pero nadie la envidia. Hay que ir más lejos: a causa de este desarrollo material excesivo,

Occidente corre el riesgo de perecer tarde o temprano si no se repone a tiempo, y si no pasa a considerar seriamente el "retorno a los orígenes", según una expresión que se emplea en ciertas escuelas del esoterismo islámico. En diversos lugares se habla mucho hoy de "defensa de Occidente"; pero, por desgracia, no parece comprenderse que es de sí mismo de quien Occidente necesita ser defendido, que es de sus propias tendencias actuales de donde proceden los principales y más temibles de todos los peligros que le amenazan realmente. Estaría bien meditar sobre esto con cierta profundidad y nunca se podría rogar lo suficiente a todos aquellos que son todavía capaces de reflexionar. Además, y con ello terminaré mi exposición, estaré dichoso si he podido, si no hacer comprender plenamente, al menos hacer presentir algo de esta intelectualidad oriental cuyo equivalente ya no se encuentra en Occidente, y dar una visión, por muy imperfecta que sea, de lo que es la verdadera metafísica, el conocimiento por excelencia, que es, como dicen los textos sagrados de la India, la única enteramente verdadera, absoluta, infinita y suprema.

LA MÉTAPHYSIQUE ORIENTALE, Chacornac - Editions Traditionnelles, París, 1939, 1945, 1951, 1970, 1973, 1976, 1979, 1985, 1993.

Traducción italiana: *La metafisica orientale*, Nápoles, 1950. Studi Tradizionali, Turín, 1976 (trad. de G. Frigieri). All' Insegna del Veltro, Parma, 1986. Carmagnola, Arktos, 1990 (incluido en *Considerazioni sull'esoterismo islamico e il Taoismo*). Traducción autorizada: Luni Editrice, Milán, 1998 (trad. de Pietro Nutrizio).

Trad. castellana: *La Metafísica Oriental*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1984, 1998 (48 pp.) (trad. de Victoria Argimón). Obelisco, Barcelona, 1995 (trad. de Juli Peradejordi).

Trad. inglesa: *Oriental Metaphysics*, Hanuman Books, Nueva York, 1991.

Trad. húngara: *A keleti metafizika*, Farkas Lorink Imre Könyvkyadó, Budapest, 1994 (en un tomo, junto a *Les Etats Multiples de l' Etre,* trad. de Darabos Pál).